N° 4 1950 Avril

NOUVELLE REVUE THEOLOGIQUE

CONNAISSANCE ET CONSCIENCE (1)

La connaissance suprême est une conscience. Dieu connaît tout, et totalement, rien qu'en se connaissant lui seul.

Pour mieux comprendre la connaissance humaine, il peut donc être utile de rechercher de quelle façon, analogue et lointaine, elle imite cet archétype transcendant, de quelle façon elle est conscience.

Les recherches auront à porter sur trois aspects distincts de cette connaissance unique : sur la science, sur la conscience psychologique et sur la métaphysique. De chaque côté, il faudra se demander comment caractériser, en tant que conscience, la connaissance envisagée.

I

Pour ce qui concerne la conscience psychologique, la connaissance du « moi » lui-même, la réponse est spécialement facile. Encore y a-t-il cependant quelques points qu'il n'est pas inutile de considérer.

En premier lieu, faut-il dire, — du moins à ce qu'il semble —, cette conscience est double, ou plutôt elle se fait de deux façons : d'une façon empirique et d'une façon pure.

La conscience empirique est un phénomène intérieur, mais qui, à cela près, est semblable aux autres phénomènes ; il est fait de sensations, d'impressions, d'émotions, qui se rapportent sans doute à la vie du dedans, mais qui ne saisissent celle-ci qu'au moment où elle s'échappe à elle-même pour se perdre au dehors. Sur ce phénomène intérieur, l'esprit réfléchit ensuite, et, par tout un travail d'abstraction, de purification, de raisonnement, il forme, à partir de l'expérience sensible initiale, l'idée intellectuelle abstraite du moi, l'idée abstraite

(1) Parmi les travaux qu'a laissés le Père Emile Mersch († mai 1940) — et dont plusieurs ont déjà paru dans « Morale et Corps mystique », 3e éd. et en 1946 et 1947 dans la N.R.Th. — se trouve encore l'article que nous publions ici. Plusieurs fois remaniée de 1933 à 1936, cette étude avait été jugée par lui « achevée » en juin 1936, dactylographiée et corrigée soigneusement de sa main. Nous ne savons pourquoi elle ne fut pas alors publiée ; peut-être parce que l'auteur était tout entier absorbé par la préparation de sa « Théologie du Corps mystique ». Cet article nous a paru particulièrement digne d'être repris, non seulement à cause de ses qualités de solidité et de profondeur, mais aussi parce qu'il rejoint, et parfois complète et éclaire, maints passages du livre I de la *Théologie du Corps mystique* : Introduction théologique et philosophique (ch. I à V). *N.d.l.R.*

de conscience pure. De l'idée ainsi obtenue, nous ne parlerons pas plus avant : ce qui en a été dit n'a d'autre raison d'être que d'amener et de situer ce qui concerne l'autre type de conscience, la conscience pure.

Celle-ci, en effet, est quelque chose de très subtil, que chacun connaît parfaitement, sans qu'il soit facile à personne, ni même possible, d'en avoir une idée adéquate : même, pour dire ce qu'elle est, le mieux n'est pas de la décrire, c'est de démontrer qu'elle doit exister.

La démonstration prend son point d'appui dans l'existence, en nous, de connaissances, n'importe lesquelles. Rien n'est plus incontestable, et le nier serait encore poser une connaissance, et donc implicitement l'affirmer. Donc, l'homme possède des connaissances. Or, faut-il continuer, une connaissance n'existe que si l'on se rend compte, en quelque manière, qu'on la possède. On peut, d'ailleurs, ne s'en rendre compte que très peu, que confusément, qu'implicitement, que d'une façon si distraite qu'on ne s'en aperçoive même pas. Mais il faut nécessairement que l'on s'en rende compte. Autrement, cette connaissance serait pour nous exactement comme si nous ne la possédions pas et l'on ne voit vraiment pas en quoi, dès lors, elle différerait d'une ignorance.

Il faut donc, et il faut absolument que, lorsqu'on connaît quelque chose, on connaisse aussi, au moins un peu, que l'on connaît. En d'autres termes, il faut qu'on se connaisse soi-même comme connaissant cette chose et qu'on puisse en quelque manière se dire : « Je la connais ». « Je » ; on s'exprime donc le « Je » ; en se connaissant comme connaissant, on se connaît ; c'est là qu'il fallait arriver : toute connaissance implique une certaine conscience. Certes, elle n'est pas pure conscience : on s'y connaît seulement en tant que l'on connaît autre chose, mais n'importe : *prius est esse quam esse sic* ; qui se connaît comme connaissant une chose se connaît.

Pour préciser davantage quelle est cette conscience, il faut, à présent, procéder en sens inverse et partir de ce que dit, sur l'âme, la psychologie rationnelle.

L'âme, donc, est un esprit, c'est-à-dire une substance qui se tient elle-même en elle-même tout entière. Dès lors, il est nécessaire — *operari sequitur esse* — que, dans son opération aussi, elle soit, pour autant, simple, et qu'elle se saisisse elle-même en elle-même. Elle sera donc dans l'impossibilité de rien saisir, de rien connaître, sans se saisir elle-même, sans se connaître elle-même. En d'autres termes, il lui est indispensable d'être consciente en son action, parce qu'elle est, dans son être, simple. Et de la façon, faut-il ajouter, dont elle est simple. Car elle n'est pas tellement simple, qu'elle ne soit en même temps et par essence la forme substantielle d'un corps multiple et matériel. Puisqu'elle n'existe pas, ici-bas, sans ce corps, elle n'agira pas sans que cette action ne soit, pour une part, celle de ce corps. Il faut

donc que, dans la conscience qu'elle a d'elle-même, pénètre la connaissance, la sensation, d'autre chose qu'elle-même. Si donc, nécessairement et en tous ses actes, l'âme se connaît elle-même, elle ne se connaît en chacun de ses actes que d'une façon imparfaite, impure, mélangée, car elle ne se connaît jamais qu'en connaissant autre chose. Elle-même est ainsi faite; ainsi aussi, fatalement, se fait son opération cognitive; pour séparer la connaissance d'elle-même de la connaissance du reste, il faudrait qu'elle-même se séparât de ce reste, qu'elle quittât par la mort cette terre et son corps. Mais alors, ce ne serait plus l'âme humaine telle qu'elle est ici-bas.

Cette conscience véritable est essentielle, parce qu'elle tient à l'essence; cette conscience, perpétuelle puisqu'elle est la condition de toute connaissance, n'est pas, semble-t-il bien, le produit d'une abstraction, du moins pas d'une abstraction qui soit rigoureusement pareille à celles qui élaborent le concept des choses matérielles. Aussi bien, ici, l'abstraction, du moins l'abstraction ordinaire, n'est-elle pas nécessaire : l'objet ici, — à la différence de l'objet qui est perçu dans la conscience empirique — l'objet n'est pas matériel, puisqu'il est ce qui, dans l'homme, est capable de réflexion totale, c'est-à-dire l'esprit; il n'a donc pas à être dégagé d'un élément inassimilable pour la connaissance spirituelle.

Cependant, à tout le moins, quelque chose d'analogue à l'abstraction doit avoir lieu. La connaissance de soi dont il s'agit, la conscience, ne se présente jamais à l'état pur, nous l'avons dit, parce que l'âme n'est pas à l'état d'esprit séparé. Elle ne fait qu'une connaissance avec la connaissance d'un objet matériel, et, dans cette connaissance complexe, elle est la forme, « ce par quoi » la connaissance de l'objet est une connaissance, exactement comme l'âme elle-même, dans le corps matériel, est la forme. L'âme, assurément, est forme pure et qui existe en soi, mais elle n'est forme pure qu'en étant forme substantielle d'un corps, et elle n'est forme substantielle d'un corps qu'en formant, avec le corps, un seul être qui est l'homme. Ces mêmes attaches et cette même unité existent dans la connaissance : il y a connaissance de soi, il y a conscience, mais cette conscience n'existe (ici-bas) qu'en étant en même temps la forme par laquelle des perceptions sensibles deviennent de véritables connaissances intellectuelles, et elle n'est une telle forme qu'en ne faisant, avec cette matière, avec cet élément corporel, avec ces sensations, ces phantasmes, qu'une seule connaissance totale qui est la connaissance humaine.

Sans doute, les différents aspects de la connaissance mixte qu'est la connaissance humaine sont nettement distincts entre eux, et l'on peut parler d'un seul d'entre eux sans parler des autres. On peut même s'efforcer d'en isoler un, et d'obtenir ainsi — c'est ce qui nous intéresse ici — une idée qui ne représente que l'âme. Cette opération, nous l'avons assez dit, on ne peut arriver à l'effectuer complètement,

mais au moins peut-on l'indiquer, l'essayer, la commencer. Ce travail d'analyse, cet effort pour séparer une idée d'une autre idée qui en est inséparable, on ne peut trouver de meilleur nom à lui donner que celui d'abstraction. Mais ce nom, faut-il ajouter, pour exact qu'il soit, ne laisse pas d'être décevant. Il pourrait faire croire, en effet, que la connaissance qu'on obtient par cette opération est absolument semblable aux concepts abstraits ordinaires, au concept de « trianglité », par exemple, alors qu'elle est, à la fois, beaucoup moins et beaucoup plus. Beaucoup moins, parce que l'abstraction, ici, ne peut pas s'effectuer complètement et que la connaissance abstraite, par conséquent, n'est jamais achevée; beaucoup plus, parce que la connaissance dont il s'agit n'est pas seulement l'une de celles que peut produire l'intellect agent, mais qu'elle est celle qui accompagne nécessairement toutes les activités qui connaissent. Elle est, pour toutes, l'âme, la forme qui leur donne d'être connaissances, et si, nécessairement, elle n'est jamais complètement purifiée, nécessairement, aussi, elle est toujours présente, parce que, sans conscience, il ne peut y avoir de véritable connaissance.

La conscience, « forme » de la connaissance : peut-être, en lisant ces mots, quelque lecteur aura-t-il froncé les sourcils. N'est-ce pas là, se sera-t-il demandé, le kantisme en ce qu'il a de plus pernicieux, l'agnosticisme d'après lequel le moi est bien un principe, un *quo* de connaissance, mais n'est pas un objet connu ni une substance connaissable ? — Qu'il veuille bien réfléchir un instant, il se trouvera tout à fait rassuré. C'est si peu l'erreur kantienne, que c'en est — croyons-nous, — la réfutation, et, si l'exposé présente quelques points de contact dans le vocabulaire, il n'en met que mieux le doigt sur la plaie. Nous avons dit que, pour connaître n'importe quoi, il fallait se connaître soi-même, au moins un peu; il faut donc que l'âme elle-même soit pour elle-même un objet connu. Un objet connu; c'en est donc fait de la prétendue impuissance où elle serait de s'atteindre elle-même, c'en est fait de l'agnosticisme transcendantal et du kantisme.

Aussi bien, que peut être une conscience qui ne serait qu'une forme, que peut être une pure forme de conscience, vide par elle-même de tout contenu ? C'est précisément l'essentiel de la conscience d'avoir par elle-même un contenu, d'y être l'acte dans lequel le sujet, d'une certaine et réelle manière, se saisit. S'il ne se saisit pas du tout, s'il n'y a pas en elle au moins un point où, en toute rigueur de termes, le sujet connaissant soit aussi l'objet connu, il n'y a pas du tout de conscience, et il n'y a pas de forme de conscience. L'aperception pure suppose une perception réelle du moi; sinon elle ne diffère en rien d'un fait purement objectif et, par lui-même, tout étranger encore à la connaissance, à la conscience et à l'aperception.

Quant au mot de forme, quant à l'idée que la conscience doit accompagner et pénétrer toutes nos connaissances, ce n'est pas tant une for-

mule kantienne — encore le mal ne serait-il pas grand —, que l'adaptation au domaine de la connaissance de ce qui est, dans le domaine de l'être, la doctrine et la terminologie la plus commune de la philosophie scolastique. On l'aura certainement déjà remarqué. Dans l'ordre de l'être, dit l'École, l'âme est la forme substantielle qui donne au corps d'être un corps humain. Il n'y a qu'à transposer : *operari sequitur esse.* Dans l'ordre des opérations cognitives, par conséquent, la connaissance que l'âme a d'elle-même doit être la forme des connaissances que possède le corps et qui sont les sensations, pour qu'elles soient des connaissances humaines.

Une telle connaissance-forme n'est pas tant une notion distincte, découpée du reste, et morte, qu'elle n'est la vie même de la connaissance. Elle est, pour l'ordinaire, inaperçue en elle-même, parce qu'elle est ce qui rend le reste perceptible et perçu.

Aussi est-elle très évidente, très satisfaisante, et universellement répandue, tant qu'on la laisse à ce niveau qui est le sien, de connaissance vivante et vécue. Tout homme, naturellement, est spiritualiste, il se considère comme un être libre et comme une entité immatérielle et capable d'intellection, tant qu'il laisse son esprit agir spontanément. Ce n'est que lorsqu'il s'agit d'exprimer en termes clairs cette connaissance intrinsèque et de traduire en concepts et en mots ce qui est de soi le jaillissement de la vie intérieure, que la difficulté se présente. Facilement, alors, presque naturellement, on considère cette conscience comme une chose semblable aux autres, comme un objet pareil aux objets empiriques ; on se met à raisonner sur elle comme on raisonnerait sur les réalités de l'expérience sensible, c'est-à-dire, sur les réalités matérielles. C'est à ce stade, qui peut paraître le stade de la réflexion, mais qui n'est que le stade des confusions, que le matérialisme est une erreur presque tentante, il faut le reconnaître. Le vrai stade de la réflexion vient après. Il consiste à reconnaître que l'âme est une réalité *sui generis,* sans commune mesure avec la réalité matérielle, coextensive, en son unité inétendue, à l'universalité de la matière, puisqu'elle peut être connue dans la connaissance de tout le reste.

II

A côté de cette connaissance de nous-mêmes, de cette conscience, il y a en nous la connaissance des objets sensibles, la connaissance des choses qui sont autour de nous et en-dessous de nous, la connaissance qui, en s'organisant, devient *la science.* Ou plutôt, comme nous venons de le voir, cette connaissance n'est pas en nous à côté de la conscience de nous, elle s'unit à cette conscience, elle est imprégnée par elle, puisque cette conscience est la forme qui la fait devenir notre connaissance. Le fait même que cette union est possible, montre déjà — ce que l'on voudrait considérer à présent — que cette connaissan-

ce des objets sensibles n'est pas tellement hétérogène par rapport à la conscience, qu'elle ne puisse, elle aussi, être considérée comme une conscience. Moyennant explication, évidemment, et à condition que l'on envisage cette connaissance d'un point de vue particulier.

La première chose à faire dans ce but, c'est d'écarter l'idée, aussi pleine de suffisance que vide de grandeur véritable, l'idée que l'homme est un tout complet. Il n'est pas plus un tout complet qu'il n'est un pur esprit. Son corps, qui lui est essentiel, est, essentiellement, une partie : une partie de l'univers. Entre ce corps et n'importe quel objet, n'importe quelle poussière, n'importe quelle étoile, il y a des liens, des liens nombreux, des liens étroits, des liens faits de toutes les lois de la nature. La matière, dont il est constitué, dont il se construit chaque jour, est celle qui, auparavant, était un peu partout dans l'univers, et qui, dans peu d'années, retournera un peu partout; les forces qu'il emploie pour se soutenir et dont la conspiration produit sa vie corporelle sont empruntées à l'ensemble des forces matérielles; elles étaient mélangées avec les autres avant d'entrer, et si avant, en lui, et, à ces autres, elles iront bientôt se mélanger de nouveau. L'homme, un tout complet! Mais qu'on essaie donc de le couper du reste, et, en moins de quelques secondes, on n'aura plus un homme, mais un cadavre. Qu'est-ce qu'un homme sans atmosphère, sans eau, sans pain, sans soleil ? L'homme seul, en vérité, n'existe que par abstraction; l'homme réel, lui, existe par des liens, liens de dépendance, d'indigence, de correspondance, d'affinité, qui l'enchaînent à tout l'univers. A tout l'univers, oui, car, autant l'homme est attaché à tout ce qui l'entoure, autant ce qui l'entoure est attaché à tout le reste. De proche en proche, tout tient ensemble, et le seul être qui soit total, c'est l'homme avec l'univers et l'univers avec l'homme à son centre; l'univers humain.

On pourrait considérer les mêmes pensées dans l'autre sens, prendre d'abord l'univers matériel sans l'homme et montrer qu'il n'a en lui ni sens, ni valeur, ni fin. Il est fait de recommencements infinis, qui n'aboutissent à rien de final; de choses qui se recherchent, s'unissent, se replient sur les autres et sur elles-mêmes, sans que rien n'arrive à se trouver soi-même; d'un immense élan, mais qui retombe toujours; d'une poursuite universelle d'unité, mais où jamais aucune unité ne s'affirme elle-même. L'univers, à lui seul, manifestement, manque de cela même qui serait sa clef de voûte; il est intrinsèquement inachevé, inintelligible, inconsistant comme être.

Mais qu'on le regarde en tant que, par la matière dont est fait le corps, il comprend l'homme, et tout change. Il a, alors, une fin absolue en lui-même, une identité vécue avec lui-même, un sens, une unité. L'homme, en lui, apparaît comme un centre, comme une explication, comme une unité enfin, car c'est bien cela. Unité imparfaite, sans doute, car il n'y a pas un seul homme, mais beaucoup : mais

n'est-ce pas une unité imparfaite seule qui peut convenir à l'univers matériel ? Au reste, quoique nombreux, les hommes ont leur réelle unité entre eux, leur solidarité, leur sociabilité de nature, leur exigence morale de fraternité. Ils sont, tous ensemble, un ; et chacun, uni aux autres, est en lui une unité qui se connaît et une conscience qui se saisit elle-même ; et cette unité se saisit aussi dans le corps matériel, sans cela, elle ne serait plus sur terre ; et ce corps matériel existe par l'univers, sans cela il serait vide de force et de matière.

Ce n'est pas un ange que notre âme, et Dieu soit béni qu'elle n'en soit pas un, car, si elle l'était, ce serait, pour nous, hommes, l'anéantissement. Elle n'est pas un ange, elle est esprit forme d'un corps. Aussi, dans le corporel, dans le matériel, elle a un rôle à remplir.

Et ce rôle, elle l'a, non de l'extérieur, non de loin et comme sans y toucher ; elle l'a à l'intérieur. Par le corps, elle fait partie de l'univers, car elle ne fait qu'un avec le corps, et le corps est partie du monde. Plus même : ce que le corps est, il l'est par l'âme, puisque l'âme est sa forme substantielle ; si donc il est partie de l'univers, il faut que l'âme soit faite pour le constituer partie, il faut qu'elle ait relation à l'univers, affinité avec la matière, parenté avec les choses. Elle n'en cessera pas d'être un esprit, bien sûr, mais elle sera un esprit à sa manière, un esprit fait pour un corps et, donc, un esprit fait pour l'univers.

Est-ce le péché originel qui nous a mis en tête cet orgueil étroit et cette incompréhension hautaine, de nous imaginer si facilement que notre âme est dans la matière comme un prince en exil ? Sont-ce nos péchés personnels, ou les nécessités de la vie, qui nous font aborder les choses comme des étrangères et presque des ennemies ? Peu importe ; l'effet n'en est pas moins regrettable ; cette insertion, cette pénétration de l'univers en nous et de nous dans l'univers est la grandeur propre de notre esprit, en tant qu'il est uni à un corps. La méconnaître, c'est ignorer la splendeur de notre univers, de notre univers humain, cette réalité immense, ce prolongement inséparable de notre corps, ce grand tout complémentaire de notre âme, qui est fait des mêmes lois, des mêmes substances, des mêmes mouvements que nous-mêmes, en tant que nous avons un corps. On n'est pas humain totalement, grandement, éperdument humain, sans avoir pour le monde de l'amour, du respect, et comme une certaine partialité, celle que provoquent la parenté et le voisinage. Pourquoi, en parlant de lui, de notre univers humain, nous, hommes et unité de cet univers, ne pourrions-nous pas mettre, dans le mot « notre », de la tendresse ?

Eh bien donc, il y a un univers humain, il est un, il est un tout. Mais cette unité, peut-elle être réelle si elle ne parvient nulle part à se saisir, et si elle se perd toute dans la multitude des choses ? Et si elle doit se saisir elle-même, si elle doit être une conscience, où le fait-elle ailleurs que dans cette partie de l'univers qui est l'homme.

L'homme donc, quand on regarde l'univers, apparaît comme ce point privilégié où cet univers parvient à se boucler sur lui-même, à exister pleinement en étant en lui-même et pour lui-même.

En dehors de l'homme, dans le domaine de la matière, cette possession de soi, cette conscience s'ébauche déjà en de lointains essais, qui n'arrivent sans doute à constituer des connaissances que d'une manière analogique; mais elle s'ébauche, précisément, dans la mesure où commencent à se former des corps semblables au corps humain. Ces corps, ce sont ceux des animaux; ces connaissances, ce sont les sensations et les actes cognitifs qui les accompagnent, parmi lesquels on compte même la conscience sensible. Ne semble-t-il pas que ces tentatives encore lointaines montrent le rapport de la conscience telle qu'elle est en nous avec la masse de l'univers matériel, et combien elle est bien faite pour s'y enraciner et y jouer son rôle ?

L'univers, donc, est conscient, profondément, mais dans l'homme seul. Et l'homme seul est conscient, oui, mais d'une conscience qu'il n'est pas seul à former : l'univers y coopère avec lui. Il y coopère, car ce sont ses forces à lui qui produisent les sensations, et il faut les sensations pour que l'intelligence arrive à se connaître. Quand, grâce aux sensations, elle se connaîtra, elle se connaîtra donc comme ayant des sensations, et sa conscience ne sera pas la conscience d'un pur esprit, mais la conscience d'un esprit uni en acte à la matière; de même que, peut-on ajouter, elle sera en quelque sorte la conscience d'une matière et d'un univers matériel, mais d'une matière et d'un univers matériel en tant que par essence ils font avec l'esprit humain un seul être total.

Ainsi, dans la connaissance du moi, inséparée de cette connaissance, s'affirme une relation au monde, une connaissance du monde, presque totalement vide encore, mais en appel, qui est le premier germe de la science. Et la science, à ce moment, à ce premier moment, n'est pas encore une discipline désintéressée et qui se construit elle-même, en soi, par ses propres moyens, aussi loin que possible de toute interprétation et de tous éléments subjectifs; elle est un fait de conscience et — il semble qu'on doive le dire — elle est même une donnée primitive de la conscience.

En grandissant, elle marquera de mieux en mieux ses caractères propres, elle se distinguera de plus en plus de la simple conscience empirique ou pure, mais elle n'en sera que mieux la conscience que l'homme a lui-même en tant qu'il fait partie du monde, puisqu'elle n'en dessinera que plus exactement le monde dont l'homme vit et l'unité que possède ce monde et qui s'exprime dans l'homme.

Mais — il ne faut pas le perdre de vue — tout en étant, par l'âme, unité formelle du monde, nous sommes, par le corps, partie de ce monde; le monde, en conséquence, nous déborde, au moment même où il faudrait le comprendre en nous. Il s'ensuit que la science est

toujours plus vaste que la possession qu'on en a, et qu'elle a par conséquent en elle-même ce qui empêche de l'achever jamais.

Au reste, nous l'avons dit, ce n'est pas un homme tout seul qui est l'unité du monde, c'est l'homme en général, ce sont tous les hommes. La science n'est pas, par conséquent, la conscience d'un individu isolé ; elle est la conscience que tous ont, en union les uns avec les autres, d'être tous ensemble centres et parties du monde : centres pour pouvoir l'unifier, parties pour en être affectés et le connaître.

La science, dès lors, est œuvre essentiellement collective. Elle suppose une conscience collective, une conscience résidant exclusivement dans les consciences individuelles, mais qui, en chacune de ces consciences, comporte une orientation, une tendance vers les autres. Cette conscience s'actue dans le langage, et déjà dans les concepts, en tant que ceux-ci sont clairs, distincts, maniables et faits pour se mouler dans des mots. Aussi, si la pure conscience est tellement intérieure à elle-même que jamais elle ne parvient ni ne peut parvenir à se livrer en définitions et en formules, et que même elle a une répugnance instinctive et pudique à le faire, la conscience de l'homme en tant que partie du monde, la science, a tendance et disposition à une telle extériorisation. Comme elle est nourrie par l'extérieur, elle a aussi, par choc en retour, mouvement et rebondissement vers l'extérieur. Elle n'est en acte que dans la parole, sinon dans la parole prononcée, au moins dans la parole préparée et bandée déjà qu'est le discours qu'on se fait à soi-même. Car n'est-ce pas parler déjà que de se formuler à soi-même avec des schémas, des signes et des mots, ses connaissances ? Et le langage où la science s'exprime au mieux est celui qui a une signification la plus universelle et identique pour tous les auditeurs, c'est-à-dire le langage mathématique.

Ainsi, peut-on dire, la parole, mais la parole prise dans le sens tout à fait général d'un ensemble de signes et d'expressions quelconques, la parole est le moyen par lequel se constitue la conscience collective. Cette conscience collective, à son tour, ou plus exactement, l'aspect collectif et social de la connaissance individuelle, constitue la conscience de l'homme en tant que partie — et unité — de l'univers, la conscience dont le développement n'est autre que la science.

A mesure que l'humanité se développe, elle prend conscience d'elle-même, et, en même temps, elle fait progresser la science, et, par là, dans l'humanité, l'univers prend de plus en plus conscience de lui-même. Ces deux groupes vont de pair, ils sont les deux aspects, l'un intérieur, l'autre extérieur, du même groupe. L'univers, cette immense figuration dans l'espace et dans le temps, n'est-il pas le champ commun où les sensations, les actions, les souffrances des différents hommes se retrouvent et s'enchevêtrent, n'est-il pas le lieu des rencontres et des unions, par l'extérieur, sans doute, mais forcées cependant ? Ainsi, donnant à l'humanité de s'apparaître à elle-même au

dehors, lui permet-il de prendre conscience d'elle-même en tant que partie de l'univers, dans l'acte où naît et où se forme la science ?

Vaste comme l'univers, profonde comme le besoin d'unité qui est dans l'humanité, la science est devant un problème plus grand qu'elle et qu'elle ne peut résoudre qu'en y consacrant le travail de tous les peuples et l'effort additionné de générations qui se succèdent. Peu à peu, de partout, à des vitesses variées, l'édifice monte toujours plus complexe, toujours se chargeant d'additions, de corrections, de restaurations. Œuvre émouvante, et qui est tout autre chose qu'un aggloméré abstrait, chiffré, sans âme : c'est le tâtonnement de l'homme qui se cherche dans les choses, en même temps qu'il se cherche en lui-même : n'est-il pas fait, à la fois, d'un dedans et d'un dehors, et qui ne font qu'un, d'un esprit et d'un univers, et qui font une seule humanité cosmique, un seul univers humain ? Il se cherche et la science est la réponse qu'il se donne sur lui-même en allant la chercher dans les choses ; la réponse qu'il se donne sur lui-même en tant qu'il est une chose parmi les choses ; la réponse que lentement et péniblement il épelle à travers les siècles.

III

Cette conscience qu'est la science est peu intérieure encore et donc, peu « conscience ». Elle est même comme deux fois extérieure, deux fois « non-conscience ». D'abord, l'objet qu'elle perçoit, ce sont des choses extérieures, des relations qui relient entre elles les parties de l'univers par le dehors d'elles-mêmes et de nous-mêmes. Ensuite, la façon dont elle les perçoit est extérieure elle aussi, car elle les perçoit par l'action qu'exerce leur dehors sur ses propres dehors, c'est-à-dire par l'impression que produisent dans les sens leur contact ou leurs mouvements.

Au reste, il faut en dire autant de la conscience psychologique, tant pure qu'empirique, qui a été étudiée dans la première partie. Elle aussi est extérieure encore et donc peu consciente ; car elle aussi est un rapport : le rapport du moi avec lui-même, la façon dont il s'apparaît à lui-même. Le rapport, sans doute, s'établit tout entier à l'intérieur du moi, et, dans ce sens, il est tout intérieur. Mais il ne s'en établit pas moins sous forme de rapport, et qui dit rapport dit extériorité de deux termes. Pour qu'il puisse s'établir de la sorte, il faut que le moi se divise en quelque manière d'avec lui-même et qu'il sorte en quelque manière de lui-même — qu'il devienne extérieur à lui-même — pour se considérer comme objet.

Sans doute, ce rapport, dès qu'on le regarde de près, se ramène à l'unité, et l'extériorité qu'il suppose se résorbe dans l'intériorité. Mais, pour cela, il faut dépasser le stade où l'on considère la conscience sur le type d'un fait qui se constate lui-même, il faut entrer, pour parler d'elle, dans des réflexions nettement métaphysiques.

Ainsi se pose, une troisième fois, la question qui nous accompagne depuis le début : la conscience peut-elle être considérée comme une entité métaphysique, ou, en retournant la formule : la métaphysique peut-elle être considérée comme une certaine conscience ?

La question est vaste et abstraite. Pour la simplifier, sans en diminuer l'intérêt, on la restreindra à un point, qui est le point capital, le plus important pour l'homme, le plus métaphysique en métaphysique, c'est-à-dire à la connaissance de Dieu : la connaissance de Dieu peut-elle, en quelque manière, être considérée comme une conscience?

— Non, dira-t-on peut-être tout de suite : comment voir une connaissance de soi-même dans la connaissance de l'objet qui, par définition, nous dépasse absolument ? Comment prendre pour une constatation, et une constatation toujours à portée de soi-même, une connaissance que l'on n'obtient que par la plus audacieuse des déductions ? Dieu est l'Etre pur : il ne peut être question de lui que dans la science de l'être, pas dans la science du moi. Dieu est le Nécessaire; seule une science du nécessaire a compétence pour parler de lui; une science de vie intérieure, une conscience n'a rien à en dire.

Et pourtant! Pourtant, notre vie intérieure dépend de lui, elle n'est que par lui, il est donc impossible qu'en elle rien ne trahisse l'indigence absolue de celui qui, après tout, n'est pas pour rien le Nécessaire et le seul être qui soit sans restriction. Le tout est de bien chercher : inévitablement, la connaissance que nous avons de nous-mêmes, la conscience doit, d'une manière ou de l'autre, pouvoir conduire à quelque connaissance de Dieu.

C'est en soi-même, en effet, et en ce prolongement du moi qu'est l'univers humain, que, dans l'ordre matériel, il faut chercher Dieu; car, en lui-même, Dieu est inaccessible : il y faudrait une connaissance plus qu'humaine, une connaissance d'ordre divin : *operari sequitur esse*. L'homme affecte de son coefficient à lui tout ce qu'il accomplit, et la connaissance de Dieu qu'il peut élaborer par des ressources à lui est humaine comme ses autres connaissances. Il ne se représente Dieu que par des notions empruntées à l'expérience humaine, interne ou externe, surtout interne; en d'autres termes, il le connaît par les données de la conscience — et de la science, mais la science est aussi une conscience.

Seulement la question se pose : comment la conscience, qui est, par elle-même, toute intériorité, peut-elle s'exprimer un objet qui la dépasse absolument ? Comment, en s'orientant vers le pur Transcendant, ne fera-t-elle pas éclater son immanence à elle ?

La réponse, c'est la conscience même qui la donne, et elle la donne, précisément, par son immanence.

Pour que son immanence soit totale, il faut qu'elle se saisisse, non pas telle qu'elle s'apparaît seulement, c'est-à-dire telle qu'elle est relative à elle-même et, en conséquence, extérieure à elle-même; il faut

qu'elle se saisisse telle qu'elle est en soi, en ce qu'elle est en soi, c'est-à-dire il faut qu'elle se saisisse comme être, en tant qu'être.

Alors seulement, elle est vraiment conscience, vraiment immanence, vraiment coïncidence de soi-même avec soi-même. Mais alors aussi, qu'on y prenne garde, elle n'est plus une simple perception du moi comme moi ; elle est connaissance du moi comme être, et elle est connaissance d'être ; l'un, à strictement parler, et c'est gros de conséquences, ne va pas sans l'autre.

Connaissance d'être, elle est connaissance d'absolu, car l'être, de soi, est absolument ; elle est aussi connaissance d'infini, au moins en principe, car où donc pourrait exister un être qui ne pourrait pas s'exprimer en termes d'être... un être qui ne serait pas, car quelles limites pourraient convenir à l'être en tant qu'il est ?

Ainsi apparaît-il comment la conscience peut, dans l'acte où elle se saisit elle-même, saisir n'importe quoi, comment elle peut, en elle, faire le tableau du monde sans cesser de coïncider avec elle-même, comment, en d'autres termes, la science peut être une conscience, — et la conscience, une vraie science.

Mais ainsi, en plus, apparaît-il comment la conscience ne se saisit elle-même qu'en saisissant plus qu'elle, c'est-à-dire en saisissant l'être et l'absolu ; comment, en conséquence, dans la conscience se trouve en germe une science de l'être et de l'absolu. Celle-ci réside en elle comme l'expression de ce qui la fait intérieure à son propre être en tant qu'il est être, et en conséquence, loin d'être incompatible avec son intériorité, elle en est la condition et la consécration.

Mais, si la conscience ne se saisit qu'en se saisissant comme être, elle ne se saisit non plus que comme ayant tout ce qu'il lui faut pour être. Or, se saisir de la sorte, c'est, comme la théodicée le démontre explicitement, se saisir — implicitement — comme un être qui est par l'Etre infini.

La conscience, en conséquence, inclura une tension vers l'Absolu, une orientation vers le Très-Haut. Tension infinie en un certain sens, effort pour se dépasser soi-même, et si ardent qu'il n'aboutira jamais, du moins par les forces naturelles. C'est cet élan interne, cette aspiration de l'être comme être qui est, dans la conscience, la connaissance de Dieu. Connaissance essentiellement inachevée, assurément ; connaissance même par négation, par simple analogie, par transcendance, comme est toujours, selon l'École, la connaissance naturelle de Dieu ; mais connaissance pourtant et même connaissance perpétuelle, puisqu'elle est toujours présente, à sa façon confuse, dans la connaissance de soi-même en termes d'être.

Cette tension vers le transcendant — on le voit, mais il faut le redire — ne brise ni n'atténue l'intériorité de la conscience. Au contraire, c'est grâce à elle et à elle seule que l'on se connaît en tant que l'on possède une explication dernière, une fin dernière, une cause der-

nière, c'est-à-dire que l'on se connaît en tant que l'on est, en raison, connaissable.

Se connaître ainsi, évidemment, ce n'est pas une béate satisfaction de ce qu'on est en soi tout seul! Ce qu'on est en soi tout seul! Mais, grand Dieu, on n'est pas encore! On est toujours en train d'être créé, puisqu'on est toujours en train d'être conservé. Ce qu'on est en soi seul! Mais, pour l'homme, être, est-ce autre chose que se recevoir soi-même ?

Qu'on ne songe donc pas ici, ni même jamais, à une conscience qui serait une constatation statique et rassasiée, un immobile regard intérieur. S'immobiliser dans la contemplation de soi-même! Mais soi-même, qu'est-on sinon un perpétuel mouvement et une incessante arrivée dans l'être ? Pour atteindre cet être toujours en naissance, toujours en venue, toujours en rattachement et en dépendance, il faut un acte qui soit en mouvement lui aussi, qui soit en enchaînement et en discours. En d'autres termes, à ce degré, à cette hauteur, l'acte de se connaître, c'est-à-dire la conscience, doit comporter quelque chose qui soit de l'ordre du raisonnement et de la dialectique. L'on n'est, et l'on ne se perçoit tel qu'on est, que dans un rapport nécessaire. Il faut donc que la connaissance de soi, pour être pleinement une connaissance de soi, soit elle aussi, en quelque manière, une connaissance de rapport nécessaire, une dialectique de l'inconditionné.

La proposition peut sembler singulière. La connaissance sensible, en effet, n'est pas construite de la sorte, et c'est toujours à sa ressemblance que l'on se représente la connaissance intellectuelle. On l'imagine pareille à une vision réfléchie, telle que l'œil en a une, lorsqu'il se regarde dans un miroir : simple enregistrement passif de soi-même.

Mais le sens n'est pas la norme de la pensée. L'intelligence n'intelligе qu'en rattachant l'objet à l'ordre de l'intelligible, et plus précisément, à l'ordre de l'intelligibilité absolue : il n'y en a pas d'autre, en définitive. Elle-même ne peut s'intelliger, c'est-à-dire elle-même ne peut avoir aucune conscience sans un rattachement de cette sorte. Ce rattachement, ces conditions de l'intelligibilité absolue, c'est la métaphysique qui les formule et les démontre. Mais ils sont exigés par l'exercice même de l'intelligence, et donc de la conscience, et l'on peut dire dès lors que la métaphysique ne fait qu'exprimer de façon scientifique et abstraite ce que pose la conscience de façon vécue, implicite et concrète, dans la position d'elle-même. Aussi, si subtile qu'elle puisse être, la métaphysique a, pour la conscience et la vie intérieure, un intérêt littéralement vital : elle est, mais en formules, ce qu'est, en son dernier tréfonds et en son être le plus radical, le moi intelligent lui-même : le rattachement, toujours actuel et nécessaire, au Nécessaire absolu.

Le contenu de la conscience, faut-il donc dire, est bien plus riche

et bien plus complexe que ne le ferait croire un examen superficiel. Déjà, dans la première partie de cet article, on a pu remarquer que, à côté de la conscience empirique, ou plutôt en cette conscience même, il y a la conscience pure. A présent, un nouvel aspect se montre : les deux premiers étaient la conscience telle qu'elle apparaissait à elle-même, la conscience psychologique ; celui-ci, c'est la conscience telle qu'elle exige d'être pour être intelligible, c'est la conscience métaphysique.

C'est par cet aspect que la conscience prend une valeur absolue dans l'ordre des connaissances. Et cette valeur est indispensable. Sans lui, la conscience n'est strictement, ainsi que l'ont montré les premières pages de la présente partie (particulièrement page 348), qu'une façon d'être affectée par soi-même et dès lors, un phénomène purement relatif. Mais une connaissance, tant qu'elle n'a qu'un tel caractère relatif, ne peut être affirmée que comme une manière de croire subjective, et par conséquent, comme une manière de voir qui peut-être, en soi, est inexacte. Affirmée de la sorte, elle est affirmée comme niable ; en d'autres termes, elle n'est pas affirmée du tout.

Pour affirmer vraiment, il faut affirmer absolument ; pour avoir une vraie connaissance et une vraie conscience, il faut une connaissance et une conscience d'ordre absolu. Cela signifie que la conscience dont il s'agit à présent, la conscience métaphysique, est, pour la conscience humaine totale, l'élément qui confère le caractère de connaissance et de conscience, l'élément formel au point de vue conscience et connaissance.

Les pages qui précèdent ont expliqué quelque chose d'analogue à propos de la conscience psychologique pure. Celle-là aussi est un élément formel de toute connaissance : elle est ce qui fait que les connaissances sont conscientes, c'est-à-dire, qu'elles sont des connaissances vraiment possédées par un sujet capable de les posséder. La conscience métaphysique fait que cette conscience psychologique et toutes les connaissances en général sont connues comme êtres, c'est-à-dire connues comme exprimant précisément ce qui est. Ainsi, tandis que la première est « ce par quoi » nos connaissances sont vraiment nôtres, la seconde est « ce par quoi » nos connaissances sont vraiment connaissances.

Cet aspect métaphysique de la conscience, en montrant en quel sens la connaissance naturelle de Dieu peut être conçue à la façon d'une conscience, montre du même coup comment, en ces profondeurs radicales du moi, elle est une connaissance vécue, une connaissance implicite, une connaissance qui fait l'âme et l'énergie absolue des autres connaissances, plutôt qu'une connaissance isolée : ainsi Dieu, en lui-même, n'est-il pas un objet à côté des autres objets, il est la cause dernière, omniprésente, de tout ce qu'ils sont tous.

Cette connaissance intérieure, il faut, assurément, qu'elle se tra-

duise au dehors; sans cela on ne la posséderait pas soi-même, ni sur le plan conceptuel, ni sur le plan social où se meut sans cesse cependant la vie humaine. Il est donc nécessaire qu'elle s'exprime en thèses et en argumentations : c'est ainsi seulement qu'elle prend son aspect rigoureux de guerrier armé de pied en cap. Mais hélas, il faut bien le reconnaître, c'est ainsi aussi qu'elle pénètre sur le terrain des luttes et des négations. Outre qu'il est toujours fort difficile de mettre dans des mots ce qui se passe dans l'âme, il n'est jamais possible de dire de soi ce que l'on est, et ce que l'on est au plus profond de soi, pour en faire un énoncé extérieur. Jamais des démonstrations n'équivaudront strictement à la conscience métaphysique : elles sont mieux, assurément, elles sont même infiniment mieux au point de vue scientifique; mais elles sont moins au point de vue subjectif.

C'est cela peut-être qui est cause que, au dedans, dans le sanctuaire de son moi, quand il rentre profondément en lui-même, l'homme est naturellement et comme instinctivement religieux; tandis que, dans les spéculations rationnelles qu'il construit à son gré, et toujours un peu artificiellement, il ne lui arrive que trop facilement de nier celui qui est indéniable. Ainsi même, d'ailleurs, comme l'a expliqué la première partie (cfr p. 341), l'homme dans le secret de sa conscience, est spontanément spiritualiste, alors que, dans sa pensée réflexe, il lui arrive de blasphémer l'esprit qu'il est.

La conscience, bien qu'elle soit psychologique, a une valeur ontologique et absolue; sans cela, elle n'aurait pas la portée religieuse qu'on vient de voir. Il vaut la peine de bien s'en rendre compte. En principe, il n'y a pas impossibilité à ce qu'il existe une métaphysique, pas plus qu'il n'y a impossibilité à ce qu'il y ait une psychologie métaphysique. Le tout est de bien s'entendre sur ce qu'est l'une et sur ce qu'est l'autre. On peut concevoir une science qui prenne son point de départ dans l'acte de conscience, et qui soit vraiment une science du nécessaire, une science qui se développe par des raisonnements nécessaires. Le tout est qu'elle prenne pour point de départ l'acte de conscience tel qu'il est en sa totalité : l'acte de conscience en tant que, atteignant le moi comme être, il l'atteint là où il exige nécessairement, vitalement, de se rattacher à l'Etre qui est. Réciproquement, on peut concevoir une science exclusivement faite de déductions rigoureuses, perpétuellement en garde contre tout emprunt à l'expérience, et qui ne soit pourtant pas une science vide de contenu réel, une science sans contact avec la vie et avec les faits. Le tout est qu'elle considère cette nécessité pure comme une vraie nécessité, c'est-à-dire comme une nécessité qui ne dépend de rien, sans quoi elle aurait sa nécessité en dehors d'elle; et dès lors qu'elle la considère comme une nécessité totale en elle-même, existant en elle-même et pour elle-même, c'est-à-dire existant ainsi, mais éminemment, à titre de fait. En la considérant de la sorte, elle verra en celle-ci l'expression transcendante de ce qu'elle-

même est en fait, au fond le plus profond d'elle-même, en tant qu'elle est, en fait, de l'être qui postule sans cesse le rattachement au Nécessaire.

Assurément, fait et nécessité, contingent et nécessaire sont deux choses qui diffèrent jusqu'au contraste. Mais se repoussent-elles ? Le contingent conditionne-t-il le Nécessaire en lui étant la frontière qui le détermine et qu'il ne dépasse pas ? Un fait est-il quelque chose sans un rattachement nécessaire au Nécessaire, sans quelque analogie avec celui qui est le Nécessaire ? Dieu, qui est le Nécessaire absolu, n'est-il pas aussi le Fait transcendant, n'est-il pas, à la fois, et l'absolue raison d'être, si rigoureuse qu'elle existe en fait, et le fait si total qu'il est sa nécessaire raison d'être ?

Sur le plan de l'expérience ordinaire, fait et nécessité sont aux antipodes l'un de l'autre; encore faut-il, pour bien s'en apercevoir, faire réflexion. Mais c'est que cette expérience ne pousse pas jusqu'aux profondeurs où se nouent les attaches. Dès qu'on prend la connaissance à son origine la plus reculée, soit dans l'être, soit dans la conscience, on voit les deux qui, sans s'identifier, évidemment, se rejoignent.

Mais ils se rejoignent à des profondeurs que les formules extérieures ne rendent pas. Aussi n'y aura-t-il jamais une discipline extérieure, une science objective, qui exprime la synthèse. Mais au moins la métaphysique pure, comme la psychologie métaphysique, peuvent montrer que la synthèse doit exister dans l'être du moi.

Le moi n'est pas un simple fait, au même titre que les morceaux de pierre ou les éclatements d'étoiles, — à supposer qu'entre lui et la matière, on puisse mettre des séparations. Il est un fait qui est une participation du Nécessaire, et il inclut donc en lui, une fois qu'il est, sa nécessité à lui.

C'est ce qui lui permet de vivre, en vivant sa vie, une synthèse d'expériences qui s'apprendront par constatation, et de nécessités qui se concluent de raisonnements; c'est ce qui explique l'intérêt qu'il ressent en lui-même pour tout ce qui est fait et réalité, et aussi pour tout ce qui est vie et intériorité, et encore pour tout ce qui est dialectique et nécessité absolue. Tout cela, de diverses manières, lui est la révélation de lui-même.

Assurément, si ce qui précède est exact, la conscience est plus complexe, plus chargée de problèmes, plus remplie aussi de véritable intelligibilité, qu'il ne paraît d'abord. Déjà comme conscience pure, elle est, pour les esprits mathématiques, un paradoxe. Qu'est-ce donc que cette réflexion sur soi-même, cet acte d'une simplicité parfaite, mais d'une simplicité qui se possède en elle-même et se connaît, cet acte qui de la sorte, en même temps, et dans cette simplicité même, peut exprimer un nombre indéfini de réalités, toute l'étendue, tout l'univers ?

Mais comme conscience métaphysique, elle est autrement mystérieuse. En elle, elle connaît l'infini, non pas certes en tant qu'il est en lui-même, mais en tant qu'il est en elle, en lui étant indispensable. Elle se connaît comme être, c'est-à-dire — elle le verra clairement après réflexion — comme étant par un être qui ne peut être que l'Acte pur ; elle se connaît par un acte qui, en quelque sorte, commence par Dieu, en droit du moins, et qui, toujours en droit, ne l'atteint elle-même qu'en second lieu et en tant qu'elle vient de Dieu. Paradoxe, certes, mais qui reproduit exactement, en termes de connaissance, ce paradoxe qu'est son être : son être aussi commence par Dieu, puisqu'il est créé sans cesse, et il ne l'atteint elle-même qu'en venant de Dieu.

IV

La multiplicité d'aspects que nous venons de considérer dans la conscience ne semblera pas étonnante si l'on songe à la doctrine scolastique, toute traditionnelle, de la matière et de la forme, de l'essence et de l'existence. L'homme, dit l'Ecole, n'est ni sa manière d'être, ni son acte d'être ; il n'est, ni l'humanité, ni l'être même. Il ne l'est pas, non par empêchement survenant du dehors, mais par la structure même de sa propre réalité : c'est intérieurement, c'est essentiellement, qu'il est ainsi fait.

Or, son âme est en lui sa forme substantielle et l'acte de son corps ; c'est elle qui le détermine à être de la sorte, à être un homme dans l'univers humain, à être un être qui est par l'Etre ; et elle le détermine à cela en le déterminant à être lui. Dès lors, c'est par cela même qui, en lui, fait qu'il est lui, que l'homme est relatif à l'univers et qu'il est dépendant de Dieu.

On conçoit donc, ou plutôt l'on voit clairement, qu'il lui faut, pour se connaître lui-même, et en tant qu'il est lui, connaître, en quelque façon au moins, et l'univers et Dieu.

Etre conscient de soi seul, être conscient d'une conscience toute séparée du reste, c'est impossible, lorsque soi-même on n'existe que par liaison au reste, par rattachement au monde, par dépendance envers Dieu. Si la conscience comporte une réelle universalité, ce n'est donc pas que l'immanentisme ou le solipsisme aient raison ; c'est parce qu'ils ont tort. Il est faux de dire qu'il n'y a pas de monde extérieur et qu'il n'y a que le moi, parce que ce monde extérieur, et, bien plus encore, parce que Dieu, est intrinsèquement nécessaire au moi lui-même. Ce qui peut être en question, ce n'est pas l'existence de ces objets en eux-mêmes, ce n'est pas leur transcendance ou leur existence par rapport au moi, c'est, si l'on peut ainsi dire, la totalité de cette extériorité. Ils sont extérieurs, oui, ils sont l'autre, ils sont le dehors ou le Très-Haut ; mais cette extériorité, ils l'ont non seulement à l'extérieur du moi, mais au dedans même : ils s'affirment implicitement et virtuellement dans l'acte même où le moi s'affirme ;

ils s'affirment comme autres, mais comme autres qui, en tant qu'autres, sont nécessaires au moi en tant que moi; ils s'affirment donc comme autres, mais comme autres qui ne sont pas, pour l'intérieur de ce moi, des inexistants, des étrangers, des êtres tout à fait autres.

Evidemment, ces autres, on n'arrivera à les connaître vraiment que par les méthodes qui leur sont adaptées: par les méthodes scientifiques, s'il s'agit de réalités matérielles, et, s'il s'agit de Dieu, par la méthode métaphysique. Mais, et c'est ce qu'on a voulu montrer, la science et la métaphysique, en se développant, explicitent la conscience même, et elles sont indispensables pour que l'on arrive pleinement à se dire soi-même en soi-même.

Conscience du moi comme moi, conscience du moi comme partie de l'univers, conscience du moi comme être et comme étant par l'Etre, ne sont pas trois consciences différentes, mais une seule, comme est un le moi qui a ces trois aspects. Le moi, le moi unique, n'est lui qu'en étant composé de matière et de forme, de puissance et d'acte; il n'est donc lui qu'en faisant partie d'un univers plus immense que lui, qu'en participation d'un Acte transcendant : c'est pour se connaître lui, par conséquent, qu'il devra posséder quelque connaissance, et de l'univers et de l'Acte pur. Aussi, ces connaissances, loin de charger ou de déchirer la conscience, l'éclaireront.

La science du monde extérieur aide à se connaître soi-même, car c'est soi-même que l'on cherche dans les choses, et soi-même que l'on peut y retrouver, puisque l'univers est humain. La façon dont les choses sont unes, la façon dont elles tâchent de s'unifier entre elles et de se replier sur elles-mêmes, apprend à l'homme par le dehors quelle unité, quelle réflexion sur lui-même, quelle conscience enfin il a au-dedans de lui.

D'autre part, la conscience pure, le dedans du moi, est une lumière, la seule, qui puisse faire voir quelque peu ce qu'est le dedans de l'univers empirique, l'individualité des choses et la vie des vivants. Simple analogie, certes, et qui permet de pressentir et non de définir, mais qui au moins délivre de l'agnosticisme intégral, ou du positivisme absolu, qui en diffère à peine. Analogie aussi qui explique l'aspect psychologique et absolu, la poésie profondément humaine qui se trouve dans le monde matériel et jusque dans les mathématiques : ce qui s'esquisse dans les équations, peut-on dire, et bien plus dans les corps inorganiques, et bien plus dans les vivants, c'est ce que, seule, la conscience est : la façon d'exister en soi-même pour soi-même, la véritable et complète façon d'exister.

En plus, cette même conscience est le point de départ le plus réel que l'on puisse utiliser, et quitter, pour se hausser à la connaissance de Dieu, de son existence et de son essence.

Réciproquement, la connaissance de Dieu, du transcendant absolu, est nécessaire pour qu'on sache quelle grande chose c'est que d'être, et que d'être en soi pour soi; de quelle infinité aussi la conscience

participe dans sa réalité et dans ses aspirations, puisqu'elle ne peut s'intelliger elle-même, c'est-à-dire être pleinement consciente, sans postuler l'Être sans bornes.

Ainsi ces trois aspects de la conscience se rejoignent-ils et s'impliquent-ils l'un l'autre. Ils n'en sont pas moins différents et ils ont chacun, nous voudrions encore exposer ce point, leur coefficient particulier de certitude.

La science, pour parler d'elle en premier lieu, même quand elle parvient à la certitude, n'atteint qu'une certitude réelle sans doute, mais d'ordre inférieur. Cette certitude, en effet, est une certitude subie : l'esprit constate les faits, il constate les lois, tout cela lui étant imposé par l'expérience et par la matière, et non par l'intelligibilité pure. Aussi cette certitude, même quand elle est reconnue et admise dans la pensée, s'y trouve toujours comme un élément venu de l'extérieur, élément assimilable sans doute, en principe, mais, en principe aussi, imparfaitement assimilable ; car il n'est assimilable qu'en vertu de l'élément corporel, et donc non spirituel et non connaissant, qui se trouve dans la connaissance humaine. Ensuite, cette certitude n'est pas extérieure, de par son origine, seulement à l'esprit, elle est aussi, pour une part, extérieure aux objets, comme leur est extérieure la connaissance dans laquelle elle est située. Elle s'exprime en effet avant tout dans des rattachements, dans des enchaînements mis entre phénomènes, et on la saisit dans des opérations qui demeurent extérieures à l'âme, dans des calculs et dans des opérations mathématiques, plutôt que dans une contemplation ; et tout cela demeure extérieur. Enfin, c'est une certitude qui ne présente aucun caractère de nécessité : que l'on nie n'importe quelle vérité scientifique, la négation sera peut-être intenable et inadmissible, elle ne sera jamais intrinsèquement absurde. Si quelqu'un, par exemple, prétendait que le soleil n'existe pas, il aurait manifestement tort, c'est évident, mais son opinion n'inclurait aucune espèce de contradiction. Au fond il aurait pu se faire qu'elle fût vraie : au cas où le soleil n'aurait pas été créé. Sans doute, à l'intérieur même des sciences, une certaine nécessité parvient à s'insinuer : la nécessité des rapports, des lois naturelles du déterminisme. Mais cette nécessité, précisément, ne réside que dans des rapports, et des rapports entre des choses dont aucune n'est nécessaire. Elle est donc une nécessité qui aurait pu ne pas exister, une nécessité extrinsèque, hypothétique ; elle n'est pas, si l'on peut ainsi dire, une nécessité nécessaire.

La conscience proprement dite, elle, va plus loin. La certitude à laquelle elle parvient, et que même elle possède toujours, vient de l'intérieur même du connaissant : elle est sa coïncidence avec lui-même ; elle n'est pas une connaissance de relations qui se déterminent entre elles. Aussi est-elle nécessaire et nécessitante. Descartes l'a bien vu : il est impossible au sujet pensant de dire qu'il n'existe pas : en disant qu'il se nie, il affirmerait encore qu'il est là, ne fût-ce que pour

se nier, et ainsi, en conscience, par l'acte même où il prétendrait s'effacer, il se dessinerait. Nécessité donc. Mais, il faut l'ajouter, nécessité essentiellement partielle : elle n'affecte que le fait, pas le droit; et s'il est contradictoire d'affirmer qu'on n'existe pas, il n'est pas contradictoire de penser qu'on aurait pu ne pas exister et de concevoir qu'on n'existe pas. Nécessité, peut-on dire, encore, essentiellement relative. Elle n'existe que pour l'individu qui possède cette conscience; lui seul est impuissant à se nier, lui; mais il peut sans contradiction interne, prétendre que n'importe qui d'autre n'existe pas, comme n'importe qui d'autre peut, sans absurdité, assurer que lui n'est rien. La nécessité, donc, réside dans la connaissance sans doute, mais dans la connaissance en tant qu'elle est celle de tel sujet, non pas dans la connaissance en tant qu'elle est connaissance.

La métaphysique, elle, a une certitude absolument nécessaire, une certitude qui réside dans l'essence même de ce qu'elle affirme, non dans la constatation qu'elle en fait ou dans la conscience qu'elle en a. C'est par leur force interne que les propositions qu'elle contient s'imposent, non seulement à notre intelligence, mais à toute intelligence possible. La solidité de la certitude, ici, dépasse l'esprit qui la ressent; elle le dépasse, parce qu'elle réside dans la science qu'il a, non pas en tant qu'il est lui, mais en tant qu'il est, en lui, de l'être, et, par là, en participation avec l'absolu; elle le dépasse donc, parce que, à ce point de vue, il se dépasse lui-même, puisqu'il se subsume sous l'absolu. D'elle, on peut dire qu'elle est en nous sans doute et par nous, mais qu'elle est plus que nous. En tant que nous la pensons, nous nous unissons à une vérité qui nous prime, qui est la vérité première, et qui est plus nécessaire à l'esprit que la vérité même de l'esprit. Saint Thomas dit quelque chose de tout analogue, dans un passage du *De veritate* (q. 1, a. 5, ad 5), qui vaut la peine d'être médité.

Non potest intelligi simpliciter veritatem non esse; potest tamen intelligi (*non pas* affirmari, *ajouterions-nous, pour rappeler ce qui a été dit sur la conscience pure*) nullam veritatem creatam esse, sicut et potest intelligi (*non* affirmari, *item*) nullam creaturam esse. Intellectus enim potest intelligere se non esse et se non intelligere, quamvis non intelligat sine hoc quod sit vel intelligat.

L'intelligence découvre donc en elle plus nécessaire qu'elle; en elle, à ses propres yeux, en tant qu'intelligible, elle est au second rang. Ainsi, en nous, dans le témoignage que nous nous rendons à nous-mêmes et par ce témoignage, l'absolu se rend-il témoignage à lui-même. L'être fini n'est pas assez complet en lui-même (évidemment!) pour pouvoir fermer en lui-même la conscience qu'il a de lui-même. Il faut qu'en cette conscience même il s'ouvre à l'être matériel et à la science, s'il est un esprit dans un corps, il faut surtout, et en tout cas, qu'en cette conscience même, il se rattache à l'Indicible absolu. Pas plus que le reste, la conscience finie, en tant que conscience, n'est indépendante de l'Etre infini.

Louvain, juin 1936. Émile MERSCH, S. I. (†)

LE SENS CATHOLIQUE DU TRAVAIL ET DE LA CIVILISATION

Parler du travail et de la civilisation dans des perspectives chrétiennes est une entreprise dépourvue d'originalité, surtout en ces dernières années. En effet, les livres qui ont traité ou effleuré le sujet sont nombreux. Leur nombre cependant ne décourage pas les auteurs nouveaux qui connaissent bien l'abondance d'une production qu'ils n'hésitent pas à accroître (1). Leur exemple en cette matière sera notre excuse, mais il réduira notre tâche à de modestes proportions. Elle sera tout simplement de rassembler et d'ordonner, autant que faire se peut, les idées qu'un chrétien ne saurait ignorer.

C'est un fait, le travail et la civilisation soulèvent aujourd'hui devant l'esprit un certain nombre de problèmes. Tout se passe comme si l'homme s'éveillait à une découverte : il s'aperçoit d'une part qu'il travaille — c'est même l'occupation la plus constante de sa vie —, et, d'autre part, il constate que son travail produit des résultats divers dont l'ensemble forme ce qu'on nomme la civilisation.

Découverte que l'on s'étonne de voir si tardive, mais qui est si décisive que la philosophie elle-même se fait un devoir de réfléchir sur cet objet relativement nouveau pour elle (2). Pourtant — on s'en doute — les philosophes de profession ne sont pas le plus immédiatement intéressés par le problème. De tout côté, se font entendre des voix diverses et discordantes. Les uns s'affligent du développement de la science et du développement parallèle de la civilisation. « Celui qui augmente sa science augmente sa douleur » disait déjà l'Ecclésiaste (3) et Max Scheler a repris un instant ce thème (4), tandis que certains, constatant que l'énergie dépensée au profit de la civilisation matérielle n'est pas équilibrée par une égale énergie mise au service de la moralité (5), présagent la déchéance (6). Les autres, la majorité,

(1) « Rien qu'en parcourant la bibliographie du sujet depuis la guerre 1914-18, on demeure impressionné. Les noms de J. Haesslé, E. Borne, J. Leclercq, M. D. Chenu sont assez connus. Et il en est des dizaines d'autres » : G. Thils. *Théologie des réalités terrestres,* I, *Préludes,* p. 185. L'auteur de ces lignes cite encore Berdiaeff, *Le sens de l'acte créateur.* Ajoutons enfin les pages de J. Mouroux, dans le *Sens chrétien de l'homme,* 1945, et la plaquette de R. Brunet, *L'honneur du travail,* 1943.

(2) Voir l'article récent de R. Ruyer, *Métaphysique du travail,* dans la *Revue de Métaph. et de Morale,* Janvier-Avril 1948. Hegel a touché ce point dans la *Phénoménologie de l'Esprit.*

(3) *Eccl.,* I, 18. — (4) *Le sens de la souffrance,* Paris, p. 333.

(5) Cfr H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion,* et Al. Carrel, *L'homme cet inconnu.*

(6) M. De Corte, cité par H. de Lubac, *La recherche de l'homme nouveau,* dans les *Etudes,* 1947, p. 13, note 1.

entonnent des hymnes enthousiastes à la gloire de la Terre et de l'Homme. Bien plus, d'aucuns pensent que le développement de la civilisation par les techniques est le présage d'un âge nouveau et meilleur (7). Toutefois un léger frisson semble transir la ferveur de ces néophytes, car il est impossible d'ignorer que le travail et la civilisation ont à leur passif un grand nombre de misères (8), et qui sait si, demain, ils ne prendront pas à tâche la destruction même de l'humanité ?

Dans ces attitudes se manifeste parfois plus de sentiment que de réflexion. Le chrétien a autre chose à faire que de se rallier à des entraînements collectifs « pour » ou « contre ». Il lui faut penser pour vivre. Si la philosophie, sur ce point, peut lui être de quelque secours, c'est en lui rappelant les conditions à remplir afin de penser droitement (9). Mais pour ce qui est de la substance même des choses, c'est à l'Eglise qu'il faut la demander, elle seule ayant de l'homme cette connaissance divine et cette expérience multiséculaire nécessaires pour ne pas errer en demeurant sur le plan concret. Nous lui demanderons sa pensée sur trois points : sur la création matérielle d'abord, — sur la nature de l'activité humaine, travail et civilisation, — sur la signification du mouvement historique qui entraîne le travail et la civilisation.

I

Il n'est pas superflu de prendre mesure de la pensée chrétienne en face de l'humble matière, par opposition à l'esprit. L'attitude que l'on prend à l'égard de celle-là commande la solution que l'on accepte sur les deux autres points : si la matière est sans valeur, comment le travail et la civilisation n'en seraient-ils pas dépourvus ?

Or, la pensée de l'Eglise est nette. Bien loin de témoigner d'une quelconque défaveur à l'endroit du monde matériel, elle lui a toujours manifesté, malgré l'ascèse pénitentielle, une sympathie déterminée, allant jusqu'à prendre sa défense contre ses détracteurs (10). C'est qu'il y a en effet — si étonnant que cela paraisse — une insurmontable et vaniteuse tendance chez l'homme à se grandir à ses propres yeux et aux yeux des autres, en méprisant cette partie de lui-même au

---

(7) Ainsi le marxisme en général. Cfr Lénine, *Marx, Engels, le marxisme*, Ed. Soc. Internationales, 1935, pp. 233-239. — M. Cachin, Ouverture de la première législature, séance du 13 janvier 1948.

(8) Entre beaucoup d'indices, le roman de Steinbeck et le film qui en a été tiré : *Les raisons de la colère*.

(9) L'article de R. Ruyer est éclairant. Il souligne à juste titre que le travail inclut l'exercice de la liberté et par conséquent le choix des valeurs.

(10) Cfr Denzinger, *Enchiridion...*, nos 36, 236, 242.

service de laquelle il faut bien dépenser tant de temps et d'ingéniosité. Pour justifier ce mépris, les motifs se présentent en foule; la philosophie et l'expérience les répètent à l'envi. Notre époque, en cela, est semblable aux temps passés. Sans doute, dans nos régions, l'hymne à la Terre est clamé d'une voix si puissante qu'il couvre toutes les autres voix. Mais elles existent pourtant, ces voix un peu dédaigneuses à l'égard de la matière : ce sont les philosophies de l'Orient, dont l'influence atteint aujourd'hui la pensée occidentale, comme autrefois elle se faisait sentir à travers le gnosticisme (11). De plus, pour d'autres raisons et dans un autre contexte, on perçoit, du côté de l'existentialisme athée, quelque mépris pour l'être opaque du monde (12).

Mais la pensée catholique ne s'est pas laissé émouvoir par ces accents anciens et toujours nouveaux.

Elle a, pour garantir et justifier sa fermeté, deux bonnes raisons : le dogme de la création et celui de l'Incarnation.

Dès lors en effet que Dieu se révèle comme la source des simples choses de la Terre (13), il n'est plus possible de les dévisager avec la suffisance de l'homme de condition en face du roturier au Grand Siècle. Ce n'est pas rien pour la matière que de venir de Dieu. Aussi le chrétien, comme le juif autrefois, déchiffre-t-il avec un enthousiasme religieux les signes matériels qui racontent la gloire et font pressentir la magnificence de Dieu (14). Plus tard, saint Paul exprimera de façon plus abstraite le motif qui concilie à la matière la faveur des chrétiens (15). Mais peu importe la forme; le fait est là : admirable est le monde, manifestation visible du Dieu invisible (16).

Désormais, le danger est bien plutôt que la nouveauté et l'originalité de cette doctrine s'émoussent autant que son caractère religieux. Pourtant notre amitié avec le monde est assise en profondeur, non pas seulement sur le fait que le monde nous est devenu moins menaçant et plus familier grâce à la science, mais sur une certitude révélée. Le monde matériel est reflet de Dieu, il est un miroir imparfait, mais un miroir quand même, de ses perfections.

Alors la matière cesse d'être un décor sans consistance ou une prison injustifiable.

Bien plus, dans le mystère de l'Incarnation, la création matérielle s'irradie d'une autre clarté, celle du Dieu qui vient inscrire sa Divinité

(11) Cfr O. Lacombe, *L'absolu selon le Védanta*, Paris, 1937, 1re partie, ch. 1er, *L'Etre*.
(12) Par exemple J. P. Sartre, *La Nausée, l'Etre et le Néant*.
(13) *Genèse*, I et II. — *Sagesse*, XIII, 1-9. — *Actes*, XIV, 16.
(14) *Ps.*, XVIII, 2.
(15) *Ro.*, I, 20.
(16) Cfr S. Grégoire de Nysse, *In hexaemeron*, *P.G.*, XLIV, 76 B, 81 D.

dans la terrestre banalité. S'adressant au chrétien le jour de la Nativité, saint Léon s'écrie : « Reconnais, ô chrétien, ta dignité ». On doit adresser la même invitation à la nature entière. Ce serait en effet réduire la naissance de Dieu à de minces proportions en ce monde que de l'assimiler de tout point à la naissance de l'un des hommes. Le dessein éternel de l'Incarnation a ordonné toutes choses vers le Christ et la substance même des êtres en est atteinte, refondue, métamorphosée en quelque sorte. La matière n'est plus seulement, comme le pense l'esprit profane, un faisceau de forces impersonnelles. Celles-ci sont dominées, leur activité est harmonisée en chaque parcelle du monde par le Christ à venir, pour le Christ qui vient, Loi Suprême et Unique. Et, si un jour, comme l'annonce saint Paul, tout est récapitulé dans le Christ, terres et cieux, c'est bien parce que les terres, les cieux, la matière en un mot, portent dans leur structure la référence impérissable au Verbe Incarné. Les simples choses de notre monde cessent, peut-on dire, de « n'être que ce qu'elles sont » et deviennent, en outre, pour le Verbe Incarné. Elles sont ce qu'elles sont, mais elles sont aussi, dans leur étoffe ontologique, vouées au Christ.

Métaphores! dira-t-on. Métaphores, il est vrai, qui s'efforcent de traduire une réalité des plus concrètes, difficilement exprimable. Aussi bien ne peut-il être question de dire ici comment il faut comprendre l'amplitude universelle, le retentissement séculaire de l'Incarnation sur l'ontologie de la matière; il s'agit seulement pour nous de reconnaître un fait attesté par la pensée chrétienne (17).

Désormais donc, l'estime témoignée à notre monde matériel s'accompagne aussi de vénération, car nous ne saurions oublier que la matière a été faite berceau de Dieu pour être servante de la Miséricorde.

Et si, d'aventure, nous nous laissions aller à méconnaître la sympathie respectueuse qui est due à notre sol, à nos paysages, aux élémentaires substances, l'existence des sacrements nous rappellerait la noblesse d'une matière que le Verbe de Dieu ne juge pas trop basse pour servir d'instrument à son action. Telle est principalement la leçon que nous dispense l'Eucharistie, « potissimum sacramentorum » (18), où la matière montre, cache et supporte la Présence Réelle. Aussi les sacrements nous sont-ils, aux clartés de l'Incarnation, le témoignage permanent de la valeur des simples choses terrestres (19).

Par voie de conséquence, la lumière jetée sur le monde matériel

---

(17) Saint Irénée, saint Athanase, saint Grégoire de Nysse, saint Cyrille d'Alexandrie entre autres. Cfr L. Malevez, *La philosophie chrétienne du progrès,* dans la *Nouv. Revue Théol.,* 1937, pp. 378-380. — *L'Eglise dans le Christ,* dans les *Recherches de science religieuse,* 1935. — E. Mersch, *Le corps mystique du Christ,* I, pp. 376-377. — etc...

(18) S. Thomas, *III^a*, q. 65, a. 3, c.

(19) S. Thomas, *S.c. G.*, q. 4, a. 56.

par le dogme de l'Incarnation reflue sur le dessein créateur et l'enveloppe de clartés plus douces. Certes, il suffit du dogme de la création pour faire apprécier au chrétien la matière simple et humble.

Mais peut-être une telle pensée, un peu froide, lui laisserait-elle une certaine méfiance à l'égard d'un monde qui n'est pas seulement simplicité et humilité, mais qui est aussi brutalité aveugle, si, à travers l'Incarnation, il ne découvrait la matière comme l'œuvre d'un Dieu aimant, comme un signe de la « *benignitas et humanitas Dei nostri* ».

« Le monde est en vue de l'homme », disait saint Cyrille de Jérusalem, comme s'il s'agissait d'une toute simple évidence (20). Est-ce bien sûr ? Cela n'est pas évident à l'homme naturel qui réfléchit à sa position dans le monde. Bien éloigné de cette évidence apaisante, il éprouve, à se voir dans le monde, quelque inquiétude ou du moins quelque dépaysement (21). L'univers, en effet, c'est, pour le païen de tous les temps, l'esquif inexplicable sur lequel un beau jour on s'éveille à l'existence, par le jeu d'inintelligibles coïncidences. Au contraire, grâce à la Révélation, le monde nous devient fraternel (22). La matière nous est amie parce qu'elle est l'instrument d'un avenir surnaturel et béatifique, le terrain où l'Amour de Dieu nous rencontre.

C'est ainsi que l'Eglise, quand elle réfléchit sur la matière, se justifie l'estime et le respect qu'elle a voués à la Terre (23). Mais, « les exemples vivants sont d'un autre pouvoir », et, si l'Eglise avait besoin d'un encouragement, elle le trouverait dans l'exemple du Verbe Incarné. En écoutant parler le Christ, avec tant d'exactitude et de simple poésie, de notre terre où les moissons blanchissent, où le couchant rougeoie, où les lys des champs sont plus somptueusement vêtus que le roi Salomon, où les oiseaux jouent dans le ciel, insouciants de l'avenir, nous apprenons à aimer le monde coutumier, signe discret mais réel de la grandeur et de la bienveillance divines.

L'univers est donc œuvre grande et belle. Cet aveu ne s'inspire d'aucun optimisme béat, il n'est pas le fruit d'un heureux tempérament. Loin de là. Il y faut une conversion, la conversion à l'Amour ; il y faut une confession, la confession de la Charité divine dans l'Incarnation. Un tel aveu n'est donc possible que porté sur les ailes de la reconnaissance, de l'action de grâces. Ce n'est pas une mince affaire

---

(20) *Catéch.*, XII, 5 ; *P.G.*, XXXIII, 732 A.

(21) « Neque enim omnia deus homini fecit ». Sénèque, *Quaest. Nat.*, 7, 30, 3. — De nos jours, le sentiment de dépaysement s'est déplacé du monde de la matière, d'où la science et la technique l'ont banni, au plan de l'existence. Ainsi, chez les existentialistes français et allemands, le fait est très apparent, Toutefois, plus d'une page de *la Nausée* trahit encore le même sentiment à l'égard de la matière elle-même.

(22) La Liturgie chante qu'à la Nativité les cieux sont devenus doux et fluides comme le miel, *melliflui*.

(23) Nous trouvons les mêmes considérations chez J. Mouroux, G. Thils, R. Brunet, *op. cit.*

et l'on comprend que le non-chrétien, parce qu'il ne peut s'y résoudre, ne peut davantage faire sienne une sympathie pour le monde sans arrière-pensée.

II

Si l'Eglise ne manifeste aucune hostilité à l'égard de la matière, son attitude est-elle la même à l'égard de l'activité humaine qui prend pour objet la matière, à l'égard du travail sous toutes ses formes ? Cette question est plus complexe que la précédente et la réponse varie, selon qu'on envisage le travail de l'homme comme une réalité naturelle ou qu'on essaie d'en mesurer la profondeur surnaturelle.

Toutefois, avant de proposer une réponse, il convient de préciser de quoi l'on parle exactement. Qu'est-ce donc que le travail ? On peut le décrire sommairement comme l'activité physique par laquelle l'homme transforme les objets du monde pour les mettre à son service ; c'est le travail manuel. Si l'on envisage l'activité intellectuelle qui s'intègre à ce dernier ou qui se déploie pour elle-même, en vue d'élucider les tâches concrètes ou la structure du monde, c'est le travail intellectuel. Cependant le travail ainsi décrit recouvre des réalités fort différentes : le travail forcé, le travail à la chaîne, le travail artisanal, le travail de l'écolier, le travail de l'inventeur. Le travail, dans certains cas, est le simple équivalent de l'énergie fournie par une machine, l'homme n'a d'autre rôle que celui des bielles et des engrenages. A l'autre extrême, c'est le travail créateur. Le premier est-il encore un travail au sens véritable, c'est-à-dire un travail humain ? Non, si l'essence de l'homme ne trouve plus à s'y engager, si sa liberté reste totalement étrangère à sa besogne. C'est qu'en effet le travail humain est celui où joue la liberté si peu que ce soit ([24]). Mais la liberté de l'homme peut jouer de bien des manières. Ce n'est pas nécessairement dans la création technique ou métaphysique qu'elle se déploie au mieux ; ce peut être tout simplement et plus vraiment dans le consentement à une tâche odieuse. En tout cas, le travail cesse d'être travail et devient pure mécanique dès lors que la liberté renonce à le prendre à son compte, n'y trouve plus le moyen d'accéder à quelque valeur ([25]). Aussi l'activité laborieuse ne peut-elle prendre un sens qu'à travers la liberté de l'homme, qui accepte ou refuse les valeurs que le travail fait entrevoir.

Quant à la « civilisation », ce terme indique l'ensemble complexe des résultats auxquels parvient le travail sous toutes ses formes. La civilisation comporte en outre un aspect de moralité dont le niveau varie et qui sert en général de critère pour apprécier les diverses civilisations.

---

(24) R. Ruyer, *art. cité*, p. 35-36.
(25) R. Ruyer, *art. cité*, p. 39, 44, 210.

Revenons donc à la question posée : que pense l'Eglise du travail humain ? pour quelles raisons ? à quelles valeurs le travail permet-il d'accéder pour que soit justifié son exercice ?

La pensée chrétienne a accepté avec faveur la perspective du travail pour tous les hommes, et cela, pour des raisons d'autorité. Le souvenir des paroles de la Genèse ne se perdait point et l'on entendait retentir le précepte de Dieu à Adam pécheur : « C'est par un travail pénible que tu tireras du sol ta nourriture tous les jours de ta vie » (26).

De plus, le Christ vint en ce monde et l'Evangile garde le souvenir de son travail (27). C'est encore une raison d'autorité, mais plus douce, l'autorité de l'exemple. On lit encore les paroles du Seigneur qui recommandent plus ou moins directement le travail (28). Enfin, les Apôtres, saint Paul ont travaillé (29). Raisons d'autorité encore.

L'Eglise n'a rien renié de ces obligations et elle ne témoigna jamais d'aucune faveur envers les paresseux, même quand ils se réclamaient de la prière pour justifier leur fainéantise (30). Elle ne fit pas droit non plus aux détracteurs du travail intellectuel (31) ; bien plus, elle se glorifie d'avoir toujours encouragé la recherche (32), sans ignorer pour autant — n'en déplaise à Wyclef — le risque à courir, l'orgueil.

Il faut donc travailler, on ne saurait en douter. C'est un commandement dont la force s'appuie sur l'autorité de Dieu, sur celle du Christ, sur celle de l'Eglise. Le travail n'est pas seulement une nécessité vitale, un instinct ou même un plaisir, il est valeur morale, il est Devoir.

Mais voici que les enfants de l'Eglise ont grandi avec le monde qui les porte et, s'ils consentent volontiers à s'entendre répéter le devoir qui leur incombe, ils aimeraient aussi en mieux comprendre la portée.

D'ailleurs, il faut bien qu'ils la posent cette question, car on l'agite autour d'eux et ils entendent donner des réponses fort diverses. Le travail, disent les uns, est la promesse d'un monde meilleur : travaillons donc à force (33). Le travail, disent les autres, ne sert à rien : travail et civilisation passeront comme l'ombre, dès maintenant ils sont vides de toute substance, comme les jeux de l'enfant (34). Le

---

(26) *Gen.*, III, 17.
(27) Luc, II, 8.
(28) Par ex. Matth., XXV, 14.
(29) *II Thess.*, III, 6; *Actes*, XX, 34; *I Cor.*, IV, 12; etc...
(30) J. de Guibert, *Doc. Ecclesiastica christianae perfectionis...*, nos 83, 222, 403.
(31) Par exemple Wyclef, D. 609.
(32) Entre beaucoup de textes, on peut se rapporter au concile du Vatican, D. 1799, et à l'encyclique *Immortale Dei*, D. 1878-1879.
(33) Le stakhanovisme, le fordisme sont l'expression de cette conception. Cfr R. Brunet, *op. cit.*, p. 13.
(34) Cfr L. Malevez, *La vision chrétienne de l'histoire*, I, *La théologie de Karl Barth*, dans la *Nouv. Rev. Théol.*, 1949, p. 127. — On trouve un sentiment analogue chez des savants. Cfr les paroles de Jeans, citées par P. Teilhard de Chardin, dans les *Etudes*, Mai 1946, p. 151-152.

travail, dit la foule, est une corvée qu'il faut supprimer ; l'avenir est aux « loisirs ».

De plus, le désir de mieux comprendre notre univers humain nous met la même interrogation sur les lèvres. Car enfin, si Dieu commande de travailler, si le Verbe Incarné lui-même se met à la tâche, il doit y avoir à cela quelque profonde raison. Le travail ne peut être un devoir que dans la mesure où il nous permet de participer à des valeurs qui sans lui nous resteraient étrangères. Dieu lui-même, dans sa sagesse, l'imposerait-il, s'il n'était qu'une activité vaine, l'assumerait-il personnellement, s'il n'était qu'une forme de l'instinct de conservation ?

Quelles sont donc les valeurs dont le travail est l'instrument efficace ? Elles appartiennent à deux catégories : valeurs naturelles, valeurs surnaturelles. On soulignera séparément ces deux points de vue, sans oublier pour autant l'unité du plan de Dieu, sans méconnaître que les valeurs naturelles, dans l'ordre historique, sont ordonnées aux grandeurs surnaturelles.

* * *

Considérés sous leur simple aspect naturel, le travail et la civilisation sont une coopération à l'œuvre de Dieu, créateur de la matière et de toutes les choses visibles.

N'est-ce pas là une image glorieuse, agréable à notre vanité, mais peut-être illusoire ? En aucune manière, car le monde remis entre nos mains par Dieu est comme une masse informe, sinon indifférenciée, prête à tous les devenirs. La terre est faite pour l'homme, cela est vrai ; mais que l'homme a dû s'y trouver mal installé aux premiers jours ! Incapable par elle-même de se faire à ses nouveaux habitants, de les aider, la terre attend avec patience que ceux-ci la prennent en charge, l'apprivoisent, lui permettent de servir l'homme comme elle en a reçu mission.

Dieu a donc achevé le monde au sixième jour, comme un tisserand achève la chaîne d'une étoffe. Il reste à l'homme la charge de faire la trame. N'est-ce pas le sens que nous lisons dans le récit de la Genèse : « Yahweh Dieu n'avait pas encore fait pleuvoir sur la terre et il n'y avait pas d'homme pour cultiver le sol » ([35]) ? Déficit que Dieu comble en créant l'homme et en lui fournissant la tâche : « cultiver et garder le jardin d'Éden » ([36]). Voici donc que l'univers est livré à l'homme, afin qu'il en soit le gardien, et aussi l'ingénieur, pour amener l'univers à une perfection plus grande.

Or, la perfection des êtres consiste à ressembler à Dieu autant qu'ils

(35) *Gen.*, II, 5. A. Lefèvre, *Bulletin d'exégèse de l'A.T.*, dans les *Recherches de Sc. Religieuse*, 1949, p. 462.
(36) *Gen.*, II, 15.

le peuvent (37). Cela est vrai aussi de la matière, mais elle ne le peut qu'à travers l'homme. Le travail de celui-ci l'humanise, l'imprègne d'esprit (38), la rend plus douce à notre égard, un peu semblable à l'image de Dieu qui veut notre bien. Ainsi le grand effort poursuivi depuis tant de siècles, dans sa tendance du moins, répond à une attente divine. Ce n'est donc point vain passe-temps que de se vouer à la recherche technique, scientifique, à toutes les besognes qui la soutiennent (39). Le travail, déclarait récemment Pie XII, « poursuit l'œuvre commencée par le Créateur » (40). « Commencée », rien n'est plus exact, et non pas « terminée ». La méthode d'achèvement est simple, c'est le travail dont « la fécondité et l'efficacité sont telles que l'on peut affirmer sans crainte de se tromper qu'il est la source unique d'où procède la richesse des nations » (41).

S'étonnera-t-on de voir Dieu nous laisser seuls au « jardin », pour que nous le cultivions à notre gré et coopérions ainsi à l'achèvement de l'œuvre divine ? Que dira-t-on alors si l'on voit Dieu inviter l'homme à coopérer à l'achèvement de son œuvre surnaturelle par l'apostolat et l'administration des sacrements ? Si nous pouvons aider Dieu à sauver l'humanité, nous pouvons bien l'aider à aménager la création matérielle. « *Dei enim sumus adiutores* », peut-on dire en transposant la parole de saint Paul sur le mode naturel (42).

Auxiliaire de Dieu, le travail l'est encore parce qu'il fait le milieu où va se développer la plante humaine, parce qu'il construit la société.

Sans doute, l'homme est-il un animal sociable au sortir des mains de Dieu, mais encore faut-il « devenir ce que l'on est » et la société est toujours un espoir plus qu'une réalité. A construire cet espoir, le travail de l'homme s'évertue et, dans ce but, son activité s'ingénie à forger les moyens qui permettent, matériellement du moins, de faire la société : inventions techniques depuis la roue jusqu'à la télévision. On peut se réjouir ou s'affliger de ces faits. Il n'importe. Avant de s'adonner au lyrisme ou aux lamentations, il vaut mieux constater que les hommes ne peuvent devenir société sans moyen de communication. Et c'est le travail qui les crée, qui les entretient, c'est donc à lui, pour une part, que revient la responsabilité de construire la société.

D'ailleurs, plus immédiatement, plus humblement et plus profondément, l'activité laborieuse contribue très universellement à créer les premiers liens sociaux. Car, il ne faut pas s'y tromper, une société

---

(37) Pseudo-Denys, *De cael. hier.*, III, 2; *P.G.*, III, 165 B.
(38) Hegel a noté cela. Cfr J. Hyppolite, dans les *Temps modernes*, Avril 1947, p. 1288. — Dans le même sens, Léon XIII, D. 1938 A.
(39) H. de Lubac, *La recherche de l'homme nouveau*, dans les *Etudes*, 1947, p. 3 et suiv.
(40) *Documentation Catholique*, 1949, p. 522.
(41) Léon XIII, *Rerum Novarum*, Lettres Apost., III, p. 47.
(42) *I Cor.*, III, 9.

ne se fait point avec des mots, des doctrines, des propagandes, elle se fait avec des liens spirituels. Or ceux-ci s'ébauchent au mieux quand des hommes avec d'autres hommes vivent une expérience commune, l'expérience d'un amour, d'un souci, d'un malheur, d'un bonheur, d'une haine, l'expérience d'un travail commun. Et parmi toutes ces expériences, c'est le métier qui le plus fréquemment et le plus simplement rapproche les hommes et leur découvre réciproquement ce qu'ils sont. Dépouillant l'homme des conventions, lui arrachant son masque, le travail permet un contact plus naturel et plus vrai, la fraternisation commence, sinon la fraternité.

Auxiliaire de Dieu, le travail l'est encore, parce qu'il est l'ingrédient nécessaire au développement de la personne humaine.

Quand il ouvre les yeux à la lumière pour la première fois, l'enfant est personne humaine. Mais la personne, en ce bébé, plus encore que ses membres, est enveloppée de langes, embarrassée en toutes sortes d'instincts tyranniques. Pour se délivrer, se personnaliser, l'action est nécessaire, celle du jeu, travail de l'enfant, et celle du travail, jeu de l'homme. Dans la tâche, l'enfant et l'homme prendront conscience de ce qu'ils sont : d'une part, soumis à la nature dont ils ne peuvent s'évader, d'autre part supérieurs à elle cependant, puisqu'ils peuvent ne jamais s'avouer vaincus par les résistances qu'elle leur oppose. Dans le travail, c'est donc l'homme plus que la matière qui prend forme (43). Menacé à chaque instant par le déterminisme, le travailleur se fait résistant au déterminisme, dirigeant du déterminisme et, par là, il se découvre autre que la nature (44). Il devient personne, car il prend mesure de sa grandeur qui est liberté, de sa misère qui est dépendance.

Le travail est donc l'éducateur de la personne. La sagesse des peuples le sait bien : l'oisiveté n'est pas une méthode pour « élever » les enfants. Et, par une expérience contraire, il est avéré que certains métiers créent des « personnalités », tandis que d'autres — fonctionnaire, par exemple — tendent à devenir synonymes de rouage matériel.

Agir, faire, produire, travailler, mots magiques dont s'enchante la pensée moderne. Elle s'en enchante à tel point qu'aucun conducteur de peuples, en ces dernières années, ne s'est privé de les faire miroiter aux yeux des foules. La pensée spontanée de nos contemporains est-elle donc si fausse ? Non pas, car il est bien vrai que l'activité du travailleur manuel ou intellectuel élabore un monde, une société, la personne même des êtres humains. Les philosophes, après Hegel, l'ont dit à leur manière : « l'homme naît et se réalise dans ce qui est autre par rapport à lui, dans ce qui le nie et ce qu'il nie et qui cependant lui est intimement uni, la nature. Mêlé à elle, cependant peu à peu puis-

---

(43) Cfr Hegel, *La Phénoménologie de l'Esprit,* trad. Hyppolite, I, p. 164-165, 259.

(44) Cfr H. Lefebvre, *Le marxisme dialectique,* 1939, p. 133.

sant sur elle, il se crée une nature humaine » ([45]). Dans un autre style, Léon XIII avait rappelé que le travail des hommes est le gage de leur développement personnel ([46]). Pie XI ([47]) et Pie XII ([48]) le répètent à leur tour.

Mais peut-être fera-t-on ici une difficulté. On consentirait volontiers à voir l'homme se mettre au travail quotidien, travail nourricier, mais on consent moins volontiers à voir l'humanité se jeter dans un labeur effréné, renouveler sans cesse ses inventions, ne plus laisser à ses œuvres le temps de vieillir paisiblement.

Il n'est pas dans notre rôle de faire l'apologie ou de prononcer la condamnation du monde moderne, de son rythme accéléré et de ses inventions. Ce sont là exercices de rhéteur; ils ne sont pas trop difficiles. Nous n'avons d'autre dessein que d'attirer l'attention sur ce qui est certain. Or, le travail créateur, comme le travail nourricier, est un devoir, on n'en peut douter. Se dérober à ce devoir ce serait être infidèle à sa propre nature. L'homme est roi; qu'il règne donc ([49]). Dieu, en effet, a imprimé en l'homme sa propre image ([50]), c'est-à-dire l'image d'un Dieu créateur ([51]). L'homme est donc créateur, créateur au petit pied, mais créateur tout de même; il se doit et il doit à Dieu d'exercer son talent. Ce talent devient avec le temps de plus en plus impressionnant, car plus il va, plus il réussit. Comme Dieu faisait l'homme à son image, ainsi l'homme tente de faire le monde à son image ([52]). C'est pourquoi il essaie de construire des êtres intelligents, un peu comme lui, habiles, un peu comme lui : c'est l'ère des robots, êtres inanimés à qui l'homme insuffle pour ainsi dire des instincts, des désirs, et qui les réalisent.

Que cette puissance créatrice soit présage de bonheur ou de cataclysme, que l'homme, pour l'exercer, s'y prenne fort mal, nous n'avons pas à en décider en dernière instance, et nous devons seulement constater que l'exercice de ces facultés créatrices est l'exercice d'un devoir naturel.

---

(45) H. Lefebvre, *ib.*, p. 135.
(46) Enc. *Immortale Dei*, D. 1879.
(47) Enc. *Quadragesimo anno*, dans les *Actes de Sa Sainteté Pie XI*, VII, p. 165.
(48) *Message de Noël 1942*, dans les *Acta Apost. Sedis*, 1943, p. 20.
(49) S. Grégoire de Nysse, *De hom. opif.*, *P.G.*, XLIV, 132 D, 264 D, etc...
(50) *Gen.*, I, 27.
(51) La tradition chrétienne a vu parfois dans l'« image de Dieu » une participation à la vie Trinitaire. Cette expression est entendue plus souvent de la participation aux attributs métaphysiques de Dieu. — Cfr S. Thomas, *I^a*, q. 93, a. 7, c. — S. Cyrille d'Alexandrie, *Glaph. in Gen.*, *P.G.*, LXIX, 20 B-C. — S. Grégoire de Nysse, *De hom. opif.*, *P.G.*, XLIV, 136 C, 137 ABC.
(52) De ce point de vue la conduite de l'homme à l'égard des animaux est révélatrice. L'homme essaie de faire des animaux ses compagnons, ses familiers; il les « apprivoise », il les « domestique ».

Tel est le panorama du travail humain. Nécessité, instinct, plaisir parfois, le travail est mieux et plus. Il est, sur la terre remaniée constamment, l'enfantement laborieux de la société humaine, des personnes. Si le travail est un devoir, il l'est pour toutes ces raisons à la fois ; si Dieu en fait un commandement, c'est parce qu'il en attend un résultat positif : l'aménagement de la création matérielle et humaine par les mains de l'homme.

* * *

Cette fonction, si admirable soit-elle, nous semblerait bien mesquine, si le labeur des hommes n'avait aussi la charge de collaborer à la création du monde surnaturel. Celui-ci, comme le monde naturel, demeure inachevé au sortir des mains de Dieu, « *donec occurramus omnes... in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi* » (53). Tout cela est à venir : « *crescamus* », dit saint Paul.

Le baptême fait d'un enfant vagissant un chrétien. Le principe de la vie lui est donné, mais le déploiement est pour demain, pour beaucoup plus tard encore. Pour devenir chrétien, il ne suffira jamais de s'abandonner à la puissance du germe initial, ou même de penser le christianisme, il faut le « faire » dans le concret. Le concret, c'est la vie, c'est le travail, c'est là que le chrétien va choisir Dieu plus réellement, plus intensément, soutenu par la grâce.

Comment le travail sera-t-il le collaborateur de la création surnaturelle ? La première et la plus simple raison est que le travail est nécessaire à l'équilibre humain. Appelé par la nature même de l'homme, il ne peut manquer sans que soit faussé le jeu de la nature. On sait, par exemple, ce que devient le chômeur permanent. Et si le jeu de la nature est entravé, on ne voit guère comment la grâce pourrait trouver en règle ordinaire dans une nature diminuée un terrain favorable à son expansion. Aussi le travail, élément nécessaire de l'équilibre humain, est-il une condition du devenir chrétien, condition toute négative, on vient de le voir, car sa contribution, si elle n'est pas nulle, consiste seulement à écarter certains obstacles à la grâce, d'ordre psychique ou moral.

Cependant le rôle du travail ne se réduit pas à cet aspect élémentaire, il coopère plus intimement à l'« éducation » chrétienne, parce qu'il est le lieu d'une option.

Dès que l'homme se met à sa besogne, celle-ci lui apparaît sous un double visage. Tantôt c'est le visage de la peine : « tu gagneras ton pain à la sueur de ton front ». Et il ne faut pas beaucoup d'expérience du travail, manuel ou intellectuel, pour savoir les ressources infinies que présentent les métiers humains pour l'ennui, la fatigue, l'énervement ou l'abrutissement. Avec le travail s'élève le premier murmure

(53) *Eph.*, IV, 13 et suiv.

de la révolte ou les premières insinuations de la lâcheté. Ce n'est pas toujours dramatique et nos familiers n'en font souvent qu'une épreuve assez douce. C'est déjà pourtant la porte ouverte à la non-générosité ou à l'insurrection, d'autant plus que l'on garde une lucidité plus entière sur les hommes et sur le monde. Tantôt le travail a le visage d'un séducteur : il promet l'argent, la puissance ou la jouissance. Le travail se fait alors le complice du désir des richesses, il ouvre aux appétits des perspectives enchanteresses. En se mettant au service du « soi », le travail soutient la frénésie de possession ou de domination. C'est encore le visage d'un séducteur que présente le travail, quand il nous renvoie l'image avantageuse de nos talents. Il donne à la vanité, à l'orgueil des pièces justificatives. Cuisinier ou philosophe, modiste ou théologien, chacun les trouve dans sa besogne.

Ainsi donc, avec le travail, s'élève la voix des démons familiers : orgueil, égoïsme, révolte et bien d'autres, car leur nom est « Légion ».

Mais, c'est aussi dans le travail que le plus ordinairement et le plus simplement s'élèvent d'autres voix, toutes spirituelles.

Si la tentation de paresse ou de révolte vient à nous mêlée à nos besognes, celles-ci nous offrent aussi la tentation de la conscience professionnelle, en dépit des fatigues ou des passe-droits, la tentation de charité pour le prochain, la tentation d'humilité, soumission à nos devoirs quotidiens. Sans doute, la tentation de jouissance monte, mais aussi la tentation de détachement, quand le père de famille travaille, sans songer à lui, pour les enfants qui l'attendent. La tentation d'orgueil est toujours à la porte, mais aussi la tentation d'humilité, le sentiment de ce « rien » qui est notre métier, raboter ou écrire des livres, dont la trace à la surface du globe est à peu près invisible à tous, sauf à Dieu.

Tentation d'humilité et de charité, tentation d'orgueil et d'égoïsme, tels sont les deux pôles d'attraction dont l'influence divise « les Travaux et les Jours » de l'humanité. Aussi le travail est-il le temps de l'option, le lieu de la grâce, acceptée ou refusée, le signe de contradiction.

Mais, dira-t-on peut-être, est-ce toute la collaboration que l'on espérait du travail pour la création du monde surnaturel ? Quelle alliance voit-on entre le travail et la grâce ? Ne faut-il pas plutôt parler d'obstacle à la grâce, de difficulté, de tentation ?

Il est vrai et l'on n'en disconvient point, le travail n'a pas le pouvoir de nous procurer immédiatement les valeurs divines ; il ne peut que les découvrir, les dévoiler un peu, les présenter à notre choix, mais à travers le renoncement. C'est ainsi d'ailleurs que l'homme s'approprie toutes les valeurs : il faut les choisir et, pour les choisir, il faut renoncer, répudier l'attirance contraire. Plus hautes sont les valeurs, plus difficiles sont les ascensions exigées. En les révélant, le travail se fait l'agent de la conquête surnaturelle de l'homme sur lui-même.

Alors se construit lentement le renoncement au péché, l'adhésion à la charité, d'autant plus solidement que l'option se renouvelle. Le travail devient ainsi l'épreuve du consentement aux valeurs surnaturelles. Il est la condition de leur apparition, la condition du choix qui les retient ou qui les rejette (54).

C'est ici que nous rencontrons une pensée chrétienne. L'Eglise croit et affirme que la souffrance née du travail est l'expiation du péché (55). En général, on entend par le mot « souffrance » la fatigue physique ou intellectuelle; c'est elle qui est l'expiation du péché. Et cela est exact. Mais cela est encore bien plus vrai si l'on remarque que la douleur physique ou intellectuelle est le signe d'une douleur spirituelle plus profonde, que l'on a essayé de décrire précédemment. Elle consiste dans le renoncement au péché, au « soi » tout naturel pour adhérer aux valeurs divines. C'est la douleur spirituelle qui accompagne le choix où l'être humain s'engage tout entier, en pleine conscience, en pleine liberté, pour créer en lui-même, Dieu aidant, quelqu'un de plus haut que lui-même.

Cet événement spirituel et douloureux constitue la véritable expiation du péché. Mais, on le voit immédiatement, cette douleur intérieure, qui est l'expiation du péché, n'est pas une punition infligée arbitrairement par un Dieu offensé, dont les décisions resteraient totalement impénétrables et par là même odieuses. La douleur est bien, dans notre travail, la conséquence du péché; à ce titre, elle en est la punition, mais elle est une punition miséricordieuse, un juste châtiment, mais inventé par la Sagesse et la Charité divines, puisque la souffrance est la condition de l'arrachement au péché, puisqu'elle contribue positivement à cet arrachement (56).

En effet, si d'un côté la douleur du travail nous est un mal, elle nous est aussi un bien, c'est-à-dire, l'occasion multiple — avec la grâce de Dieu — de nous détacher, de reconnaître la charité, de forger un réel consentement à l'Amour. Alors que le péché nous écarte de Dieu, le travail, à cause de la souffrance qu'il entraîne, est la possibilité toujours ouverte de trouver Dieu, de s'attacher à lui réellement.

Ce que pense l'Eglise est donc bien vrai : la souffrance dans le travail est la punition du péché, mais c'est une punition-guérison, c'est déjà le salut qui commence. Aussi la pensée chrétienne déclare-t-elle, unanime : le travail est l'expiation du péché; cependant, il n'est pas seulement une punition vindicative, mais une punition salvifique, ouvrant le chemin vers Dieu.

---

(54) On pourrait exprimer cela sous une forme plus précise : condition extrinsèque à l'acquisition des valeurs surnaturelles.

(55) Pie XII, *Message de Noël 1942,* dans les *Acta Apost. Sedis,* 1943, p. 20. — Léon XIII, *Rerum novarum,* dans les *Lettres apostol.,* III, p. 31. — S. Thomas, *I° II°°,* q. 85, a. 5, c; *I°,* q. 102, a. 3, c.

(56) Comme la mort. Cfr S. Cyrille d'Alexandrie, *Glaph. in Gen., P.G.,* LXIX, 24 D.

Dès lors, le travail, accueilli dans ces perspectives, cesse d'être ce qu'il est seulement pour l'homme naturel : nécessité, instinct, instrument de domination ou de jouissance. Dès lors, les métiers quotidiens nous mettent au service de la charité : charité à l'égard de Dieu, puisque nous le choisissons réellement dans notre activité laborieuse ; charité à l'égard de nous-mêmes, puisque nous acceptons notre condition humaine et surnaturelle ; charité enfin à l'égard de tous ceux à qui est profitable notre tâche quotidienne.

Le travail est donc devenu le lieu de la charité et de la grâce, il devient le temps où elles trouvent à s'exercer et à se développer. Ainsi, au jour le jour, le Corps mystique du Christ reçoit des hommes au travail un afflux de richesses. De ces trésors de charité, gagnés chèrement au cours de nos existences, Dieu fait le salut temporel et spirituel de nos frères, à l'heure et par les moyens qu'il veut. Là encore, la pensée chrétienne est dépourvue d'hésitation ; elle sait que le travail accompli pour Dieu est méritoire, qu'il valorise le monde surnaturel des âmes, qu'il fait la Jérusalem céleste.

Arrachement au péché, enracinement dans la charité, le travail, sous la motion de l'Esprit de Dieu, en devient l'occasion, la condition, l'exercice, le développement. Or, c'est là toute la substance du salut, de la Rédemption pour les individus et pour les sociétés. Aussi l'Eglise affirme-t-elle que le travail est rédempteur. C'est dire que le labeur des personnes et des nations se mêle au mouvement historique qui s'ébranle à l'origine des temps pour ramener toutes les races de la « région de dissemblance », le péché ([57]), à la terre de ressemblance, la charité. C'est dire que le travail, à son degré, participe à la poussée millénaire qui mène les hommes du Paradis perdu au sacrifice du Calvaire, pour aboutir un jour, quand Dieu le voudra, à la résurrection d'entre les morts. *(A suivre).*

Enghien. André de Bovis, S. I.

---

(57) Expression de S. Bernard. Cfr E. Gilson, *La théologie mystique de S. Bernard*, 1934, p. 65 et suiv.

LE DIVORCE ENTRE THÉOLOGIE ET MYSTIQUE

SES ORIGINES

Le P. H. Urs von Balthasar écrivait récemment : « Dogmatiquement, on ne prend plus les saints modernes au sérieux, parce qu'eux-mêmes n'ont plus osé être des dogmatiques... Ils abandonnent le dogme au travail prosaïque de l'école, et deviennent des lyriques... » (1). Cette constatation n'est pas isolée dans la littérature spirituelle d'aujourd'hui. Et il va sans dire qu'en général c'est pour déplorer cette séparation de la « sainteté » et de la théologie (2).

Certains lecteurs en viennent alors à se demander si vraiment la sainteté est devenue dans l'Eglise une manière de lyrisme ? Une affaire d'intuition « mystique » ? Une entreprise un peu extravagante ? Une affaire de « grâce » ? A leurs questions fait écho par ailleurs la mentalité de beaucoup de nos contemporains, même croyants. Pour eux le point de vue du « mystique », qu'ils identifient avec celui du « saint », l'« irrationnel » de ses conceptions sur la vie chrétienne, la pénitence, l'oraison, sont toutes choses que l'on ne discute pas. On les accepte ou on les refuse. Mais il reste entendu qu'une telle vue de la vie chrétienne est facultative. Et puis, à discuter ces choses, des fidèles s'inquiètent secrètement. Ils redoutent qu'une telle discussion ne mette en évidence l'anormalité de ces pratiques ou de ces états « mystiques ». Et il leur paraîtrait alors bien difficile de justifier les encouragements que l'Eglise leur prodigue.

De leur côté, certains théologiens (il y a de notables exceptions, grâce à Dieu) ont réagi ou réagissent à peu près de la même façon. S'ils sont tous d'accord sur ce qui fait l'essentiel de la sainteté, ceux-là préfèrent laisser libre la discussion théologique d'une conception « mystique », facultative en somme, de la vie chrétienne. Ce qui est facultatif ne peut qu'être secondaire par rapport à l'essentiel, et l'essentiel, ici, c'est le salut obligatoire pour tous, sans plus.

Quant aux mystiques, ce qui les caractérise au contraire, c'est la conviction de l'extrême valeur de leur expérience intérieure. Ceci explique leur méfiance à l'endroit des « bons chrétiens » par qui ils se sentent désapprouvés, et à l'endroit d'une certaine théologie, froide, sèche, géométrique, qui ne leur donne que des formules où ils ont peine à retrouver leur trésor intérieur.

---

(1) *Théologie et Sainteté,* dans *Dieu Vivant,* cahier 12, 1948, p. 25.

(2) Citons notamment, en plus de l'article du P. H. Urs von Balthasar, A. Stolz, O.S.B., *Théologie de la mystique,* trad. fr., 2e éd., Chèvetogne, 1947.

Faut-il n'accuser de cette situation que le « rationalisme » de ces théologiens et des chrétiens « de bon sens » ? Les écrits, les biographies des mystiques modernes ne donnent-ils pas trop souvent l'impression justifiée que la « sainteté » de leur héros est fonction directe d'une sorte de révolution copernicienne, d'un renversement radical, consenti, accepté, d'une vision du monde, de Dieu et d'eux-mêmes au rebours des idées spontanées ? Et que ces écrits ne doivent d'ailleurs au dogme que des formules, des cadres, des images, mais non leur vie profonde, et pourraient tout aussi bien, moyennant quelques transpositions de langage, décrire n'importe quel mysticisme ?

Inversément faut-il alors n'accuser que les mystiques ? Bien sûr que non. Nous connaissons ces manuels de théologie dogmatique qui consacrent quelques paragraphes à des *corollaria pietatis* en fin des traités. Et ces manuels d'ascétique et de mystique qui étiquettent et classent soigneusement les conditions et les étapes du progrès spirituel. Mais nous savons aussi qu'hélas, aux yeux du vrai mystique, de telles constructions échappent à sa vie véritable. Lui ne voit que le Dieu-Amour à atteindre ou à retrouver. Il ne connaît que le Christ, Amour du Père fait chair pour nous ramener à Lui. Que reste-t-il de ces vérités brûlantes sous la plume de ces auteurs ? Et l'on comprend alors certaines plaintes, certaines amertumes...

Ne tranchons pas ce débat. Disons au moins ceci, que la mentalité actuelle a peine à se retrouver dans les écrits spirituels des premiers siècles de l'Église. Nos écrivains mystiques, par exemple, sont très éloignés de l'auteur médité avec tant de passion au moyen âge et qui écrivit le bref traité de la *Théologie mystique*. Les deux mots de ce titre évoquent aujourd'hui les ouvrages auxquels il vient d'être fait allusion. Quand ils abordent alors la lecture de l'Aréopagite, nos contemporains restent sous l'impression d'une équivoque. Y s'agit-il de Dieu ou de l'expérience de Dieu ? De théologie tout court, science de la Révélation, ou de théologie mystique, expérience de la Révélation ?

Et pourtant le moyen âge, jusqu'au XIII[e] siècle, le siècle des grands scolastiques, a vécu de cette union entre la théologie et la mystique. Science et expérience, objectif et subjectif, s'unissaient harmonieusement chez les docteurs de l'Église de ce temps.

Quand s'est opérée la séparation entre ces deux aspects de la Révélation ? Quelles en furent les causes ? Assurément une date précise et des causes bien nettes sont difficiles à isoler et à mettre en évidence. Mais nous croyons pouvoir suivre de près, au cours des trois siècles qui achevèrent le moyen âge, l'évolution des idées sur ces questions. Nous avons ouvert une enquête sur ce que l'on pensait alors de la « contemplation ». C'est un de ces points où la dégradation progressive de l'accord, et même de la simple harmonie, entre théologie et mystique, jusqu'à devenir l'ignorance mutuelle, ne peut longtemps passer inaperçue — un peu comme ces substances dont le virage de

teinte indique l'instant précis où une solution se fait acide. Il y a là un test précieux, et ce test permet de situer les circonstances, et peut-être certaines causes, du divorce actuel entre la théologie et la mystique (3).

* * *

Les grands docteurs de la vie mystique du moyen âge d'Occident furent saint Augustin, saint Grégoire le Grand, le pseudo-Denys l'Aréopagite et Richard de Saint-Victor. D'autres auteurs monastiques, comme saint Anselme et saint Bernard, et même quelques Pères grecs, eurent aussi une influence notable. La scolastique, atteignant son apogée au XIII[e] siècle, ne modifia guère ce tableau : les sources auxquelles elle puisait sa doctrine spirituelle furent en ordre presque exclusif celles que nous avons énumérées (4). A côté et en dépit des aspects « juridique », « moralisant », « intellectualiste » que présentait ce moyen âge « scolastique », on peut voir dans cette influence persistante la trace d'un autre moyen âge que celui-là : le moyen âge « monastique ». Celui-ci, nous le constaterons bientôt, s'est prolongé jusqu'en plein XV[e] siècle. Il se caractérise d'un mot : préférence accordée aux données centrales de la Révélation vécue et non aux spéculations sur celle-ci. Alors que le moyen âge « scolastique », « à la faveur de la dialectique, s'attachait à scruter des problèmes spéculatifs de plus en plus périphériques par rapport aux données centrales de la Révélation » (5) et élargissait peu à peu la fissure entre théologie et mystique par la méthode nouvelle qu'il mettait au point.

C'est ainsi qu'un saint Thomas entend encore maintenir le contact. Les questions consacrées à la contemplation et à la vie contemplative dans la *Secunda Secundae* sont très révélatrices de son inspiration « monastique » — pour employer la terminologie qui vient d'être adoptée. La confiance qu'il accorde à l'aristotélisme et le primat qu'il donne à l'intelligence dans la psychologie humaine l'engagent certes à voir dans la contemplation formellement un acte de l'intelligence. Sur cette base il se demande ensuite si la vision de l'essence divine est possible à l'intellect humain, et dans quelles conditions; quels sont les degrés de la contemplation; quels sont ses rapports avec l'amour.

---

(3) Les exemples récents de cette séparation sont nombreux. N'en retenons ici qu'un seul très significatif : il s'agit du plan que le P. F. Cayré, A. A., a dû adopter dans sa *Patrologie et Histoire de la Théologie*. A partir du XVII[e] siècle (tomes III et IV), il se voit contraint d'examiner successivement la *vie* et la *pensée* chrétiennes, alors qu'il pouvait décrire, sans les dissocier, ces deux aspects durant l'antiquité et le moyen âge (tomes I et II). Quelques autres indices ont été recueillis par le P. M.-J. Congar, O.P., dans l'article *Théologie* du *Dict. Théol. Cath.*, t. XV, col. 423-424.

(4) G. Turbessi, O.S.B., *La vita contemplativa. Dottrina tomistica e sua relazione alle fonti*, Rome, 1944.

(5) J. Leclercq, O.S.B., *Médiévisme et unionisme*, dans *Irenikon*, t. XIX, 1946, p. 13.

L'amour est bien le principe, et aussi le terme, et encore l'effet de la contemplation. Mais la perspective est nettement intellectualiste (6). D'ailleurs ne lisait-il pas chez les maîtres de la vie mystique eux-mêmes de quoi justifier cette perspective ? Saint Augustin, le docteur de l'amour, n'a-t-il pas laissé le célèbre *Intellectum valde ama* ? Et saint Anselme le *Crede ut intelligas* ? Thomas unit en somme cette foi profonde dans les démarches de l'intelligence humaine au plus pur héritage du moyen âge monastique, en une synthèse harmonieuse qui perdra à être commentée, systématisée, scrutée. Dans sa simplicité son exposé dit tout ce que l'on peut dire — moyennant bien entendu le point de départ aristotélicien : primat de l'intelligence sur la volonté.

Ce point de départ se trouve contesté catégoriquement par l'école franciscaine. A tel point qu'on peut se demander si la doctrine mystique des trois derniers siècles du moyen âge ne lui doit pas bien plus qu'à l'école thomiste. L'école franciscaine restitue le primat à l'amour dans la contemplation, et ce par fidélité au même saint Augustin. La béatitude de l'homme, ici-bas comme dans l'au-delà, réside formellement dans la *fruitio*, dans la jouissance de Dieu. C'est de cet angle qu'il faut comprendre la notion franciscaine de la contemplation, telle que nous la lisons, par exemple, dans le *De triplici via* ou dans l'*Itinerarium mentis ad Deum* de saint Bonaventure comme dans les écrits du bienheureux Jean Duns Scot. Cette notion prolonge, plus fidèlement sans doute que dans l'école dominicaine, l'esprit du moyen âge « monastique », et tout le mouvement de la piété christocentrique et affective qui émut l'Europe du XII[e] et du XIII[e] siècle à la suite de saint Bernard et surtout de saint François d'Assise.

Or un siècle plus tôt, un Richard de Saint-Victor définissait encore la contemplation en une formule qui, compte tenu des nuances diverses, ramassait à peu près l'acquis des siècles antérieurs : *libera mentis perspicacia in sapientiae spectacula cum admiratione suspensa* (7).

Quand on pèse attentivement ces mots et qu'on les compare aux définitions des deux grandes écoles du XIII[e] siècle, tout semble se passer comme si l'adoption par saint Thomas de la dialectique et de l'aristotélisme — pratique que saint Bernard reprochait violemment à Abélard au siècle précédent — lui faisait mettre l'accent sur les premiers mots de Richard : *mentis perspicacia*; tandis que les maîtres franciscains, plus fidèles à l'esprit de l'augustinisme, accentuaient les derniers. Ces nuances n'entendaient certainement pas, dans leur pensée à tous, l'oubli du reste de la définition. Mais on devine le péril.

(6) G. Turbessi, *op. cit.*, p. 34-75. Cfr *II[a] II[ae]*, q. 180.

(7) *Benjamin major*, I, 4; *P.L.*, CXCVI, 67. Il est remarquable que saint Thomas n'a jamais cité cette définition qu'il n'a pu manquer cependant de lire chez Richard; mais il en a rapporté une autre, plus intellectualiste, qui se lit à peu près au même endroit du *Benjamin* : *perspicax et liber animi contuitus in res perspiciendas* (*II[a] II[ae]*, q. 180, a. 3, ad 1).

Les accents risquent de devenir des exclusivismes : comme en bien des querelles doctrinales, chacune des parties en présence est tentée d'insister sur la « différence spécifique » qui la sépare de l'autre, si bien que finalement la dite différence spécifique prend figure d'essence inaliénable, sous peine de trahison à l'esprit même qui inspire chacune des tendances. Les idées sur la contemplation n'échapperont pas à cette loi.

* * *

Ces quelques indications situent brièvement les positions à la fin du XIII[e] siècle. Qu'on n'imagine pas cependant que les réactions des idées les unes sur les autres vont occuper la scène entière des doctrines spirituelles pendant les deux siècles suivants. Il n'y a jamais, surtout en pareil domaine, de rupture absolue avec le passé. A côté du moyen âge « scolastique » qui atteint son apogée à cette époque, le vieil esprit du moyen âge « monastique » connaît une survie assez vivace grâce à Cîteaux et à Assise, nous l'avons dit. Nous pourrions citer ici bien des noms qui en témoigneraient (8). Mais cette survie s'opère de

(8) Quelques exemples de cette survie au XIV[e] et au XV[e] siècles. — Rodolphe de Biberach († vers 1360) commente la définition de Richard de Saint-Victor citée plus haut (*De septem itineribus aeternitatis,* part. III, dist. 3; parmi les œuvres de saint Bonaventure, éd. Vivès, t. VIII). Saint Laurent Justinien († 1456) a laissé dans son *Lignum vitae* un *De oratione* qui suit pas à pas les six degrés de la contemplation selon Richard (*Opera omnia,* édit. Venise, 1721, p. 62-63). Robert Ciboule († 1458) aussi suit de près Richard (cfr A. Combes, dans les *Arch. Hist. doctr. litt. Moyen Age,* t. VIII, 1933, p. 183-192).

La contemplation évoque souvent encore, comme chez sainte Hildegarde et sainte Gertrude la Grande, des visions imaginatives, des paroles entendues, des révélations privées. Ainsi sainte Brigitte de Suède († 1373), Marguerite Ebner († 1351), Adélaïde Langmann († 1375).

L'influence des écrits aréopagites reste toujours notable. Nous en verrons des témoins au XIV[e] siècle dans le *Cloud of Unknowing,* et au XV[e] en Nicolas de Cuse, Denys le Chartreux, Gerson. Ces deux derniers voudront délibérément revenir aux sources patristiques qui furent celles du moyen âge monastique.

A côté des chefs de file et des écoles que nous envisageons dans la suite de cet article, il y aurait à citer bien des auteurs, qui ont cherché leur voie dans l'éclectisme (Dante par ex.) ou qui ne font que reprendre les thèmes du courant dominant de l'époque. D'un mot, en dehors de l'école rhénane, de Groenendael et de la *Devotio Moderna,* la faveur va de plus en plus nettement aux grands thèmes franciscains : la contemplation affective, qui dans son degré le plus élevé n'est que l'union d'amour avec Dieu; la contemplation de la personne du Christ; les étapes ascendantes de la méditation à la contemplation (de l'humanité du Christ à la divinité). Les témoins de cette faveur sont innombrables. Dans l'ordre franciscain paraissent notamment sainte Angèle de Foligno († 1309), Raymond Lulle († 1315), l'auteur des *Meditationes vitae Christi* (Jean de Caulibus ? En tout cas, premier tiers du XIV[e] s.), Jean Brugman († 1473), saint Bernardin de Sienne († 1444). En dehors de l'ordre franciscain, on peut citer notamment la bienheureuse Dorothée de Montau († 1394), Raymond Jourdain († 1381), Ludolphe le Chartreux († 1370), Jérôme de Mondsée, O.S.B. († 1475).

Nous leur assimilerions volontiers sainte Catherine de Sienne († 1381), qu'on ne peut rattacher à l'école dominicaine rhénane du XIV[e] siècle; celle-ci, en Rhénanie au moins, cherche sa voie dans d'autres directions.

plus en plus en marge de la théologie, et les efforts quasi désespérés du XIV^e siècle pour sauver l'union de la théologie et de la mystique seront sans lendemain.

La théologie, on le sait, avait réalisé des progrès considérables au XIII^e siècle. Elle avait précisé sa méthode et son objet, elle avait vu s'ouvrir devant elle des horizons nouveaux, et se révéler des tâches nouvelles. Assez naturellement, une telle avance en un point se traduit ailleurs par du flottement : un réajustement, une tentative de repenser les autres disciplines en fonction de ces acquisitions se montrent nécessaires. Telles les découvertes récentes de la physique nucléaire qui imposent la revision de bien des valeurs humaines, et non seulement de l'art de la guerre.

Le grand mérite de l'école mystique dominicaine rhénane est précisément d'avoir tenté ce réajustement. Ses grands théoriciens (9) ne paraissent pas toujours avoir connu personnellement les plus hautes expériences de la contemplation mystique. Ces rhénans sont des prédicateurs et des directeurs de conscience. Mais aussi des théologiens. En 1267 la direction des dominicaines a été confiée expressément à des frères « doctes » (10). Ce genre d'activité apostolique, joint à leur formation scolastique, explique leur goût prononcé pour le « mysticisme spéculatif ». Qu'on ne croie pas que ce mysticisme spéculatif est tel parce qu'il aurait adopté les cadres et la méthode vulgarisés par la *Somme Théologique* de saint Thomas. Il s'agit plutôt d'un effort, d'une « dialectique » qui tente de décrire l'union mystique et la contemplation à la fois en fonction du processus psychologique de la grâce envahissant l'âme dépouillée et en fonction de quelques grands thèmes doctrinaux (11). C'est ainsi que, non sans raison, on a pu rapprocher leur conception du progrès spirituel de celles du néo-platonisme ou du stoïcisme.

L'initiateur fut Maître Eckhart († 1327) (12). Il a pâti indiscutablement des tendances outrancières où tombaient, au début du XIV^e siècle, divers groupements spirituels hétérodoxes : Ortlibiens, Béghards, Frères du Libre Esprit, etc. Ceux-ci rejetaient la valeur des œuvres, celle de la vie sacramentelle, et toute discipline ecclésiastique. Ils adoptaient dans leur conduite morale à la fois le rigorisme et le laxisme des Manichéens de tous les temps : rigorisme dans le « dépouillement »

---

(9) Nous avons dit pourquoi (note 8) nous n'étudions pas sainte Catherine de Sienne ici ; nous croyons en effet, en dépit des traits dominicains de sa physionomie spirituelle, qu'elle manifeste davantage le courant de la contemplation-amour signalé plus haut (cfr M. Gorce, *Dict. Spirit.*, t. II, 340-347).

(10) Sur les répercussions « spéculatives » de cette tâche de direction spirituelle, voir G. Théry, O.P., *Le développement des études eckhartiennes*, dans la *Vie Spirit., Suppl.*, n° 7, 1948, p. 321-325.

(11) Cfr M. de Gandillac, *Tradition et développement de la mystique rhénane, Eckhart, Tauler, Seuse*, dans les *Mél. Sc. Relig.*, t. III, 1946, p. 76.

(12) Excellente peinture de la physionomie d'Eckhart par G. Théry, *art. cit.*, p. 310-318.

préalable à la « liberté » de l'union spirituelle. Maître Eckhart aussi prêchait le dépouillement de tout le créé (ce qu'il appelait *Abgeschiedenheit*), pour arriver à l'union purement spirituelle et à la contemplation de Dieu. Ce thème est développé au long d'une dialectique qui varia légèrement au cours de sa carrière.

Au début, à l'époque du premier séjour à Paris (1301-1303), sa tournure d'esprit, volontiers paradoxale, lui fait admettre le néant de l'âme « tant qu'elle n'a pas atteint à la totalité (fût-elle impensable) de l'en-soi divin » ([13]) ; et en même temps le « néant » de l'être divin (parce que l'être est par lui-même toujours limité). Ce point de vue le pousse à exagérer, même en matière spirituelle, le primat thomiste de l'*intellectus* sur l'être, au point de l'ériger en axiome ontologique (ainsi la première des *Quaestiones parisienses* : *intelligere est altius quam esse*). Dans l'âme humaine, la partie la plus élevée sera donc la *Vernunft* (raison), appelée encore *Seelenfünklein* (« étincelle », fine pointe de l'âme, ou parfois *Grund der Seele* (fond de l'âme). Ce quelque chose (*Etwas*) est le siège de la vie divine et donc de la vie contemplative. Il est divin. Thèse dangereuse. Au procès de Cologne, en 1327, il précisa que cet *Etwas* ne veut pas signifier l'incréabilité de l'âme, ou d'une de ses parties. Ce qui sauve sa doctrine de toute saveur panthéiste et la laisse compatible avec le dogme de l'inhabitation divine dans l'âme.

Après la période parisienne, Eckhart rétablira le primat de l'être, distinguera Dieu (ce mot évoque le sujet des attributs que nous lui donnons) de la Déité (ce qu'il y a d'inconnaissable en Dieu, ce qui le distingue donc radicalement du créé, ce qui fait qu'il est lui-même) ; et précisera que dans le *Seelenfünklein* se réalise la « naissance » du Verbe par la grâce. Cette naissance fait suite à l'affranchissement du péché, et à ce qu'on a pu appeler la *via activa* (vie morale, ascétique, sacramentelle, prière « active »). Elle se consomme dans l'« identité » avec la Déité. Alors seulement existe la vraie contemplation. Mais si cette « contemplation » est le type intellectuel, en elle vision et amour s'unissent dans un acte unique où l'homme trouve « toute béatitude, uniquement de Dieu, par Dieu et en Dieu seul » ([14]).

Jean Tauler († 1361) fut le disciple d'Eckhart à Cologne. Il est très apparenté à son maître pour les idées doctrinales. La *Vernunft* devient le *Gemüt*, mais ce mot est souvent intraduisible : on a proposé « vouloir foncier » ([15]). Le *Grund* de l'âme prend une place au moins aussi importante dans sa psychologie religieuse. Même doctrine du Père engendrant le Verbe dans le *Gemüt* de l'âme. Même doctrine de la divinisation de l'âme par « le *Gemüt* qui se reconnaît Dieu en Dieu

(13) M. de Gandillac, *art. cit.*, p. 44.
(14) Cfr le traité de *L'homme noble*, éd. Ph. Strauch, Berlin, 1933.
(15) Traduction française des *Sermons de Tauler* par E. Hugueny-G. Théry-A. Corin, Paris, 1927-1931.

tout en étant cependant créé » (16). Même doctrine du dépouillement indispensable pour arriver à cette divinisation et finalement à la contemplation. Mais, plus prudent qu'Eckhart dans ses affirmations, plus méfiant à l'endroit des subtilités théologiques, plus réservé sur la possibilité de l'abandon total qui « n'est jamais ici-bas qu'une très brève réussite », il insiste sur les « techniques du dépouillement » (17). L'homme est, comme dit saint Paul, chair, âme et esprit. Division tripartite qui explique le triple dépouillement de l'ascension spirituelle. L'« homme extérieur » sera purifié par la vie morale. L'« homme de raison », par l'éducation de l'intelligence, des intentions et des œuvres. Après ces épreuves, l'« homme intérieur » aussi sera purifié parce qu'habité par Dieu, illuminé en un instant dans la contemplation, et enflammé d'amour (18). A remarquer que l'amour est, dans cette déification de l'homme, au-dessus de la connaissance (19).

Henri Suso († 1366), né entre 1296 et 1302, entra très jeune dans l'ordre de saint Dominique. Peut-être fut-il le disciple d'Eckhart à Strasbourg et le condisciple de Tauler. Il s'efforce de faire le partage entre la liberté spirituelle des faux mystiques et le vrai dépouillement de l'âme. C'est le but du *Livre de Vérité,* écrit vraisemblablement entre 1327 et 1329 (20). Lui-même, à la différence sans doute de ses prédécesseurs, connut les expériences mystiques, et, comme Tauler, les épreuves qui accompagnent le vrai dépouillement, la vraie *Gelassenheit.* Au moment où l'âme « perd le sentiment d'être distincte de Dieu », Suso voit l'« union sans distinction ». Le *Livre de la Vérité,* principalement au chapitre 5, veut préciser la pensée d'Eckhart sur ce point (des indications précieuses sont à trouver en plusieurs autres endroits de ses œuvres, en particulier dans les deux *Livres des Lettres*). Il insiste sur la transformation de l'homme dans le Christ. Comme l'avait fait Eckhart, il décrit cette transformation comme un « mode générateur », une naissance. Mais Suso se rapproche de la façon dont en parlait le 4e Evangile : cette nouvelle naissance est celle de l'homme et non une nouvelle naissance du Verbe dans le *Grund der Seele.* Comme Eckhart et Tauler, Suso rappelle l'indispensable dépouillement effectif pour arriver à l'union de l'essence de l'âme avec l'« Un », l'« Eternel Néant ». (On trouve dans cette expression paradoxale, fréquente sous sa plume, l'influence certaine de la théologie

(16) Sermon 64, éd. Vetter.
(17) M. de Gandillac, *art. cit.,* p. 60-72; B. Lavaud, O.P., *Les épreuves mystiques selon Jean Tauler,* dans la *Rev. thomiste,* t. XLV, 1939, p. 309-329.
(18) Serm. 68, éd. Vetter.
(19) Serm. 64, éd. Vetter.
(20) Son *Livre de la Sagesse éternelle,* écrit en allemand, et son adaptation latine, l'*Horologium Sapientiae,* composés entre 1333 et 1341 (on ne sait lequel a précédé l'autre; signalons que Mgr C. Gröber, *Der Mystiker Heinrich Seuse,* Frib.-en-Br., 1941, date le premier de 1348) ont une ambition plus modeste : soumettre au lecteur des « pensées simples » qui évoquent l'*Imitatio* et aident à la méditation du Christ souffrant.

négative dionysienne, à travers maître Eckhart en particulier). Cette union est au-dessus de toute compréhension. Elle a son corollaire dans l'union des puissances de l'âme, qui atteignent Dieu sans l'intermédiaire d'« espèces créées ». Dans cette intuition, « par l'inconnaissance, la Vérité devient connue ». Cette « anéantissante absorption dans le Néant », de l'âme et de ses facultés qui « se perdent » en Dieu, ne supprime pas la distinction du Créateur et de la créature : comme l'œil qui « devient un avec son objet, et cependant chacun des deux demeure ce qu'il est ». Là est la béatitude, où l'âme « contemple Dieu nu » et l'aime, sans savoir qu'elle le connaît et l'aime — cette conscience serait un écran —, « repose toute et seule dans le Néant et ne sait rien de l'être que Dieu ou le Néant est ». Cette connaissance « sans aucune image ni similitude » de Dieu et des créatures en Dieu est la « connaissance matutinale », par opposition à la « connaissance vespérale » où demeurent images et distinctions. Suso continue ses explications en insistant, contre les mystiques hétérodoxes, sur la possibilité de pécher qui reste à l'homme ainsi élevé ; et sur l'humilité nécessaire à tous (surtout s'ils n'ont pas accédé à la compréhension de « ce qu'est le susdit Néant ») de « s'en tenir à la doctrine commune de la sainte Eglise ». « On voit beaucoup d'hommes bons et simples qui atteignent une louable sainteté sans que leur soit donné vocation à cela » ([21]).

Le *Livre de la Vérité* de Suso est certainement l'un des plus beaux écrits sur la contemplation que le XIV[e] siècle nous ait légué. On reste confondu, en le méditant, de la hardiesse intellectuelle, dialectique, de son auteur, et de l'art unique avec lequel il y a traité d'un des sujets les plus difficiles, peut-être même le plus difficile de tous.

L'école rhénane entraîna dans son sillage bien des spirituels de l'époque ([22]). Ils n'eurent plus la taille de leurs devanciers. La seule exception à cette médiocrité fut sans doute le B[x] Jean Ruysbroeck († 1381). Ce grand mystique de Groenendael dépend en plus d'un point de maître Eckhart, mais il a tenu à ne pas laisser d'équivoque sur sa pensée « dualiste », c'est-à-dire sur sa doctrine de la distinction

---

(21) Au-dessous de la contemplation proprement dite dont traite le *Livre de la Vérité*, Suso connaît divers autres « états d'oraison » qu'on a pu caractériser (cfr J.-A. Bizet, *Henri Suso et le déclin de la scolastique*, Paris, 1946, p. 263-266) comme correspondant au « recueillement » et à l'« extase » des auteurs postérieurs. Au-dessus de l'extase, il reconnaît encore le « transport » (*übervart*) et le « rapt » (*abzug*) dont saint Paul eut l'expérience : le premier « se distingue du rapt en ce qu'il laisse l'esprit dans sa forme propre au lieu de le ravir pleinement en Dieu ».

(22) Voir à leur propos *Dict. Spirit.*, t. I, 324-325 ; W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik*, Leipzig, 1874-1892, t. II, p. 3-306. En particulier Rulman Merswin († 1382 ; cfr W. Preger, *op. cit.*, t. III, p. 245-407) ; les « Amis de Dieu » (cfr *Dict. Spirit.*, t. I, 493-500). Au XV[e] siècle, on relèvera encore l'influence des rhénans chez Nicolas de Cuse († 1464), resté célèbre par son attrait pour la traditionnelle ténèbre dionysienne et par sa négation d'une nécessaire connaissance antécédente ou concomitante dans la contemplation. Et chez Henri Herp (voir plus bas).

entre Dieu et la créature. C'est ce qu'a précisé expressément le *Livre de la Vérité suprême* (*Dat boec der hoechster waerheit*) : « aucune créature ne peut être ou devenir sainte au point de perdre sa nature créée et de devenir Dieu » (23). Certaines expressions du livre III de l'*Ornement des Noces spirituelles* (*De gheestelyke brulocht*) ont provoqué cependant les critiques de Gerson (24).

La doctrine mystique de Ruysbroeck explique alors dans quelle mesure l'homme peut arriver à l'union avec Dieu. Au début de sa carrière d'écrivain, il admettait la possibilité de la vision intuitive de l'essence divine (25). Plus tard il semble avoir été plus réservé; ainsi dans le traité de *La Pierre brillante* (26). Ce traité résume dans les chapitres 1 à 9 les deux premiers livres de l'*Ornement*, et précise dans les chapitres suivants le troisième livre consacré à la contemplation proprement dite. On a supposé que ces précisions ont été provoquées par les discussions qui, vers 1330-36, eurent pour objet la vision faciale et immédiate de Dieu par les élus, et qui cessèrent à l'intervention de Benoît XII (27).

Quant à la doctrine mystique proprement dite de Ruysbroeck, on peut y distinguer trois éléments essentiels : l'exemplarisme, l'introversion et la vie d'union (28). Éléments traditionnels, mais réunis en une synthèse originale.

La doctrine trinitaire est à la base de l'exemplarisme. La vie divine est un mouvement de flux et de reflux, expansion et contraction, partant de l'unité de nature, d'où procèdent les trois personnes, pour revenir à l'unité dans une commune jouissance. La vie éternelle de la créature, dans les idées exemplaires, participe à ce flux et à ce reflux (29). Même la structure de l'âme est calquée sur le modèle

(23) Ed. *Ruusbroec-Genootschap*, III, 276-277. Cfr P. A. Van de Walle, *Is Ruusbroec pantheist ?* dans *Ons Geestelijk Erf*, t. XII, 1938, p. 359-391; t. XIII, 1939, p. 66-105.

(24) P. A. Van de Walle, *art. cit.*; A. Combes, *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, t. I et II parus, Paris, 1945 et 1948. M. d'Asbeck (*La mystique de Ruysbroeck l'Admirable. Un écho du néoplatonisme au XIV^e^ siècle*, Paris, 1930, p. 287) exagère à l'extrême l'opposition entre l'expérience de Ruysbroeck et les dogmes.

(25) Ainsi l'*Ornement des Noces Spirituelles*, III, 6 (éd. *Ruusbroec-Gen.*, I, 247-9).

(26) Ch. II (*éd. cit.*, III, 33-36).

(27) Constitution *Benedictus Deus* du 29 janvier 1336 (Denzinger-Bannwart, n° 530). — Cfr *Ornement*, tr. fr. Bénédictins de Wisques, t. III, Bruxelles, 1928, p. 224; L. Reypens, *Le sommet de la contemplation mystique* (chez Ruusbroec), dans la *Rev. Asc. Myst.*, t. III, 1922, p. 250-272; J. Huijben, O.S.B., *Ruysbroeck et S. Jean de la Croix*, dans les *Et. Carm.*, t. XVII, 2, 1932, p. 232-247; W. H. Beuken, *Ruusbroec en de middeleeuwse mystiek*, Bruxelles, 1946, p. 98-100.

(28) Cfr L. Reypens, S. J., *Ruusbroec's mystieke leer*, dans *Jan van Ruusbroec, leven, werken*, Malines, 1931, p. 151-177; Id., *Ruusbroec's mystiek als bekroning der inkeeringstheorie*, dans *Ons Geestelijk Erf*, t. VI, 1932, p. 257-281.

(29) P. ex. *Livre des douze Béguines*, 28 (*éd. cit.*, IV, 61-63); *Ornement*, III, 5 (*éd. cit.*, I, 244-247); *Miroir du salut éternel*, 17 (*éd. cit.*, III, 198-205).

divin. Doctrine augustinienne. Ses trois facultés supérieures, mémoire, intelligence, volonté, tirent leur origine naturelle de l'unité de l'esprit. Et cette unité, de même que « l'unité quant à l'essence » que l'homme possède en Dieu, et que « l'unité des puissances inférieures », doivent être « possédées surnaturellement » ([30]). C'est l'œuvre de l'homme qui descend en lui-même en parcourant les trois étapes décrites dans l'*Ornement* : *werkend leven, God-begeerend leven* et *God-schouwend leven* (vie active, désirant et contemplant Dieu). L'homme découvre ainsi dans le fond de son âme l'image de Dieu et s'associe à la vie des trois personnes divines (on se rappelle Eckhart), jusqu'à ce qu'il parvienne, au sommet de la contemplation, à l'« union sans différence » avec l'essence divine, à la « possession ». C'est la « vie commune », qui ne se peut « sans exercice d'amour », et par laquelle l'âme humaine est entraînée dans la vie trinitaire elle-même.

La contemplation constitue donc, pour Ruysbroeck comme pour les auteurs de l'école rhénane, le sommet d'une expérience dont la description est étroitement liée à des idées dogmatiques. Mystique spéculative ? Sans doute. Mais moins intellectuelle, dans sa démarche comme dans son terme, que celle d'Eckhart. Ruysbroeck se sépare encore d'Eckhart, et surtout de Tauler, par la moindre importance accordée aux « techniques de dépouillement ». Il se rapproche de Suso par le souci de mouler une expérience personnelle très riche dans les termes d'une école spirituelle spéculative ([31]).

Les disciples de Ruysbroeck à Groenendael n'eurent pas l'audace de leur maître, et de loin. L'un des plus notables de ceux-ci est Jean de Leeuwen († 1378). Il paraît avoir clarifié la pensée de son maître. Son traité *Wat dat een armen mensche van gheeste toebehoert* (ce que comprend un homme pauvre d'esprit) distingue, comme Ruysbroeck, *werkende leven, innige* (=intérieure; et non *begeerende*) *leven,* et *God-schouwende leven*; mais il ajoute à cette triple étape celle de la *gedochsamheit,* c'est-à-dire abandon, remise totale de soi à Dieu ([32]). Le P. L. Reypens, comparant les textes de Leeuwen à

(30) *Ornement,* II, 2 (*éd. cit.,* I, 145).

(31) Ajoutons que Ruysbroeck connaît, à côté de cette conception centrale de la contemplation, les phénomènes mystiques corporels. Le second livre de l'*Ornement* (*begeerend leven*) les situe au cours de la première phase de cette étape; ce sont les expériences *in den geest* (= dans l'esprit : révélations, visions intellectuelles); *boven zichzelf* et *boven den geest* (= au-dessus de soi-même et de l'esprit), « quoique non absolument hors de soi » (ravissement); et *boven zichzelf* (= au-dessus de soi-même : illuminations soudaines, « œuvres de Dieu lui-même »); cfr II, 24 (*éd. cit.,* I, 163-5). Cfr M. Smits van Waesberghe, S. J., *Het verschijnsel van de opheffing des geestes bij Jan van Ruusbroec en Hendrik Herp,* Nimègue, 1945).

(32) Ed. H. Dorrestijn, dans *Ons geestelijk Erf,* t. VIII, 1934, p. 5-38. Cette division correspond à peu près à celle que le P. St. Axters, O.P., a pu proposer pour publier une anthologie de ses œuvres : *tsedeleke, tgheesteleke, tgodteleke leven* (= vie morale, spirituelle, divine. Cfr *Jan van Leeuwen. Een bloemlezing uit zijn werken,* Anvers, 1943). Elle peut se retrouver d'ailleurs dans le traité récemment édité *Van vijf manieren broederliker minnen* (= Des

ceux de Ruysbroeck, conclut que « pour de Leeuwen la plus haute vie mystique est verbalement plus claire qu'elle ne l'était chez Ruysbroeck : ce sommet est la vraie contemplation de Dieu » (33). Il semble bien qu'il s'agit là d'une contemplation immédiate, avec primat de l'amour, quoique ces précisions soient absentes de la pensée des écrivains spirituels de cette époque.

Primat de l'amour : le disciple qui a simplifié et clarifié le maître cède ici à la tendance de son époque. Le fait sera encore plus frappant chez un autre spirituel de Groenendael, Jean de Schoonhoven († 1432) qui préfère manifestement à la mystique spéculative les régions moins élevées de l'ascèse. Et dans sa conception de la contemplation le caractère humble et affectif supplante les tendances dogmatiques, théologiques ou intellectuelles des rhénans et de Ruysbroeck. L'influence de la *Devotio moderna* est manifeste (34).

* * *

Ainsi, le XIV^e^ siècle s'achève en produisant, dans l'école rhénane et à Groenendael, les essais les plus audacieux qui aient jamais été tentés, semble-t-il, pour unir théologie et mystique.

Mais dans ces mêmes années finales du siècle on devine déjà une lassitude, un désenchantement, un scepticisme. On ne met en doute ni la réalité de la contemplation ni ses exigences. Mais on doute qu'elle soit au terme de ces techniques de dépouillement et de ces ascensions intellectuelles. Ses répercussions psychiques font davantage impression (35). On se méfie des spéculations sur le Verbe naissant dans l'âme et sur le retour de celle-ci dans le Néant divin. On s'étonne que la contemplation ne soit que le fait d'une élite, jouissant des facilités d'un état de vie strictement « contemplatif ». On doute d'ailleurs de plus en plus de la possibilité de la vision directe de Dieu, et on insiste sur l'aspect gratuit de la contemplation. L'essentiel de l'Evangile n'est-il pas l'amour ? Les vieilles écoles monastiques et l'école franciscaine n'étaient-elles pas davantage dans le vrai en faisant de la contemplation un acte formel d'amour ? et en la faisant s'inspirer de la méditation du Christ ?

Le XV^e^ siècle va tirer en somme du primat de l'amour dans la contemplation toutes ses conséquences, et c'est le principal mérite d'un courant né dans les Pays-Bas, la *Devotio moderna*, d'avoir ramené la vie mystique, même dans son exposé théorique, au niveau de tous. La vie morale et ascétique, traduction concrète de l'amour de Dieu,

---

cinq manières de la charité fraternelle; éd. J. Delteijk, Utrecht, 1947, p. 58-89).

(33) *Ons geestelijk Erf*, t. IX, 1935, p. 59; cfr J. Delteijk, *op. cit.*, p. 77.

(34) J. Huijben, O.S.B., *Jan van Schoonhoven, leerling van den zaligen Jan van Ruysbroec*, dans *Ons geest. Erf*, t. VI, 1932, p. 282-303.

(35) Ceci deviendra assez net en Angleterre, avec Julienne de Norwich († 1442) et Margery Kempe († 1438), et en Suisse avec saint Nicolas de Flue († 1487).

revient à l'avant-plan. Cette tendance « moralisante » se découvre un peu partout. Il se fait aussi une sorte de passage de « l'objectif » dans la contemplation (Dieu, Trinité, Christ, grâce...) au « subjectif », au « psychologique » (amour, consolation, vertus...). Cette autre tendance se découvre aussi très fréquemment. Ces glissements n'aboutissent pas encore à des synthèses psychologiques de la vie mystique du genre de celles du XVI^e^ siècle espagnol. Mais on est sur la voie.

Les causes de ce mouvement sont multiples. Les écoles spéculatives et Groenendael ne donnent plus d'hommes de premier plan comparables à ceux qui les ont illustrées pendant les siècles précédents. Le nominalisme discrédite les démarches de la raison, même éclairée par la foi ; le verbalisme des discussions théologiques, l'abandon de la forte spéculation métaphysique aboutissent au même discrédit ; et celui-ci rejaillit sur les efforts de la mystique spéculative. La décadence religieuse du XV^e^ siècle impose un mouvement réformateur ; d'où l'accent sur les préoccupations morales et ascétiques. L'humanisme naissant dirige les regards sur l'homme lui-même. Mais cet humanisme retourne en même temps vers les sources anciennes, païennes et chrétiennes. Ce retour aux anciens est très net chez quelques mystiques comme Gerson, Denys le Chartreux, ou même dans la philosophie religieuse d'un Marsile Ficin.

En conséquence de cette situation, le XV^e^ siècle conçoit la contemplation plus modestement que les spéculatifs du XIV^e^. Attitude qui n'est pas sans gravité pour la suite : on doit constater qu'à ce même moment la théologie et la vie mystique se séparent et que cette séparation sera désormais irrémédiable (36). Pour ne citer qu'un exemple, l'*Imitation* met en garde ses lecteurs contre les dangers de la science — et elle a raison d'attaquer les abus d'une scolastique intempérante jusqu'à perdre le contrôle de ses propres résultats. Les théologiens étaient visés directement dans ces pages cinglantes. Rien d'étonnant qu'à leurs yeux l'*Imitation* ne devienne le type d'un genre littéraire nouveau : le « livre de dévotion ». Et cette littérature-là, « dogmatiquement, ils ne la prennent plus au sérieux ».

On peut assurément découvrir des antécédents nombreux de l'*ama nesciri* et du *Quid prodest magna cavillatio de occultis et obscuris rebus, de quibus nec arguemur in iudicio.* Saint Thomas lui-même n'a-t-il pas réalisé, après l'extase du 6 décembre 1273, que son immense effort spéculatif n'était que paille en regard de la vision de Dieu ? *Quid curae nobis de generibus et speciebus* ? On croit entendre l'écho d'un saint Pierre Damien...

Plus près du XV^e^ siècle les accents les plus nets de cette mentalité

(36) Cfr M.-J. Congar, O.P., art. *Théologie, Dict. Théol. Cath.*, t. XV, col. 411-413, 423-424 : La séparation entre théologie scolastique et théologie mystique se produisit « à partir surtout du XV^e^ siècle ».

désabusée éclatent d'abord en Angleterre. Le *Fire of Love* et la *Form of Perfect Living* de Richard Rolle († 1349) ignorent la scolastique, ou même simplement les théories abstraites. Dieu n'est-il pas inconnaissable ? Sa contemplation n'est-elle pas nécessairement obscure ? Et la part essentielle n'y revient-elle pas à l'amour, et concrètement à l'amour du Christ ? Et quand Rolle entreprend de décrire la contemplation, il ne trouve à évoquer que des expériences psychologiques analogues : le feu intérieur (*calor*), le chant (*canor*), le ravissement (*raptus*), la douceur (*dulcor*).

Descriptions encore plus dépouillées des vanités scolaires dans l'anonyme *Cloud of Unknowing* (vers 1350-1370). Cet admirable traité, peut-être le plus beau de tout le XIV^e^ siècle, est dionysien jusque dans son titre (il provient de la *Théologie mystique*). L'« apophatisme » y est roi. « L'amour seul peut atteindre Dieu dans cette vie, mais non la connaissance » ([37]). Et pour accéder à l'unique objet de la contemplation, à ce « nuage d'inconnaissance » qu'est Dieu, il n'y a qu'une voie : le « nuage de l'oubli » des créatures, nuage que seul percera l'amour, comme une flèche hardie, dans un élan nu et dépouillé. Vraiment, les vains discoureurs ne méritent qu'un mépris mélangé d'humour.

Un autre anglais, Walter Hilton († 1396), a entrepris, à l'encontre de la tendance plutôt non conformiste de ses devanciers, un exposé didactique de la vie spirituelle. La *Scala perfectionis* traite des moyens propres pour arriver à la perfection. Or celle-ci consiste dans l'amour de Dieu, et elle se consomme dans la « contemplation parfaite ». Double équation d'où résulte que la contemplation n'est autre qu'« un amour de Dieu si plein de douceur, de suavité et de ferveur, que [l'âme] est ravie hors de soi : à ce moment du moins elle devient une seule chose avec Dieu, elle est transformée à l'image de la Trinité ». Et Hilton traduit la tendance psychologique de son école en comparant expressément cette union à celle du mariage ([38]), et en en décrivant les étapes préparatoires comme une « nuit qui n'est pas sans clarté et nous fait approcher du jour véritable » ([39]). Thérèse d'Avila et Jean de la Croix se laissent pressentir.

* * *

(37) *Cloud,* ch. 8. Trad. fr. M. Noettinger, Tours, 1925. Il est frappant de constater l'estime du *Cloud* pour certaines « techniques » contemplatives, comme la répétition d'un mot simple : *God, sin, love.* Cette répétition est destinée à percer le « nuage de l'inconnaissance ». Il y a une analogie certaine entre ce procédé et les « aspirations » prônées au XIII^e^ siècle par Hugues de Balma, et au XV^e^ par Henri Herp. Saint Ignace de Loyola ne méprisait pas ces artifices (voir M. Olphe-Gaillard, S.J., *De l'usage et de l'utilité des méthodes contemplatives dans le catholicisme,* dans *Et. Carmélitaines,* 1949 [Technique et contemplation], p. 69-76). Inutile de souligner les rapports de ce procédé avec celui de l'hésychasme orthodoxe, du XI^e^ au XIV^e^ siècle (voir A. Bloom, *ibid.,* p. 49-67).

(38) *Scala,* I, 8. Trad. fr. M. Noettinger, Tours, 1923.

(39) *Scala,* II, 24.

Mais c'est sur le continent que le raz-de-marée moralisant et psychologique va surtout déferler. La vie spirituelle, de la fin du XIV^e^ siècle au XVI^e^ siècle, y est dominée par la *Devotio Moderna*. Le fondateur de ce mouvement, Gérard Groote, mourut prématurément en 1384 (40). Sa forte personnalité donna une vigoureuse impulsion rénovatrice à la vie religieuse des Pays-Bas. Certes il ne renia pas complètement les courants antérieurs. Lui et ses disciples ne sont pas sans rapports doctrinaux certains avec les rhénans ou Groenendael. Ils répandent volontiers le genre des *Méditations* pieuses sur la vie de Jésus ou d'autres sujets religieux, genre déjà connu au siècle précédent, et autorisé, à tort d'ailleurs, du nom de saint Bonaventure. Ils suscitent aussi des prédicateurs de valeur, animés d'un zèle authentique pour le relèvement de l'Eglise décadente de ce moyen âge finissant.

Ils furent surtout des écrivains spirituels. Gérard Groote lui-même a laissé un nombre considérable d'œuvres autobiographiques, oratoires, épistolaires et ascétiques. On y peut découvrir les traits de son tempérament spirituel : un certain volontarisme pratique, un anthropocentrisme axé sur le souci du salut éternel, un certain pessimisme insatisfait par les formes existantes de la vie religieuse tout autant que par le mariage, la réaction contre les faux mystiques de couleur panthéiste, assez répandus un peu partout. Tout cela ne peut que lui inspirer la méfiance pour la mystique spéculative de Groenendael et d'ailleurs. La contemplation ? Elle s'identifie avec la charité : toujours le même refrain : *contemplacio seu perfeccio caritatis* (41). Il a l'air de trouver superflue toute précision ultérieure. La seule chose qu'il importe de rappeler, c'est le dépouillement sérieux préalable, la *spiritualis paupertas* (42), et l'*imitacio humanitatis Christi*, voie d'accès *ad divinitatem per contemplacionem* (43). (Une autre voie d'accès, parallèle à la contemplation, est la vie active : à la fin du siècle, on admet comme allant de soi cette sorte d'équivalence entre les deux vies, contemplative et active, contre quoi Rolle, par exemple, s'insurgeait encore avec vigueur un demi-siècle auparavant).

Gérard Groote fut suivi dans ses idées dominantes par Gérard Zerbolt de Zutphen († 1398; plus systématique que Groote dans la technique de la méditation), Gerlach Peters († 1411) et Thomas a Kempis († 1471). Ce dernier mérite une mention spéciale en raison de l'influence extraordinaire que connurent les quatre petits traités réunis sous le nom de *De imitatione Christi* (titre inspiré des premiers mots du premier traité). Thomas a Kempis, on en a plus d'une preuve, n'était certainement pas un esprit extrêmement original. Ceci est de

(40) Sur l'histoire de la *Devotio Moderna*, voir R. Post, *De moderne devotie*, Amsterdam, 1940.
(41) *Epist.* 45; éd. W. Mulder, Anvers, 1933, p. 181.
(42) *Epist.* 71; *éd. cit.*, p. 294.
(43) *Epist.* 9; *éd. cit.*, p. 31.

nature à inspirer la prudence quand il s'agit de lui attribuer la paternité intégrale de l'*Imitatio*. Quoi qu'il en soit par ailleurs de cette question, on peut le considérer comme son rédacteur définitif (44).

On a relevé, dans l'œuvre certaine de Thomas comme dans l'*Imitatio*, des tendances assez analogues à celles signalées chez les auteurs précédents : dévotion affective et contemplation de l'humanité du Christ, pour accéder à celle de sa divinité et à l'union à Dieu dans la libération de l'âme. Ceci se remarque surtout au second livre de l'*Imitatio* (45) : aussi paradoxal que cela paraisse, le thème de l'imitation du Christ dans la doctrine de l'*Imitatio* paraît donc relativement peu fréquent (46). Thomas ne paraît, ni dans l'*Imitatio*, ni dans les autres œuvres, admettre la possibilité, dès ici-bas, d'une vision transitoire de l'essence divine. La contemplation de certaines âmes privilégiées n'est qu'une vision inférieure, différente de la vision des bienheureux non seulement par la durée, mais par sa nature : elle ne se réalise que *ex latere, modice, obscure* (47). On sent le souci de présenter la vie spirituelle dans ses aspects accessibles à tout chrétien. La contemplation s'identifie ainsi pratiquement avec la charité. Cependant Thomas connaît et décrit, par exemple dans le *De elevatione mentis* (48) la vision mystique de la vérité divine, mais par l'intervention d'une grâce particulière (49).

En un mot, l'*Imitatio* paraît bien résumer certaines tendances de la spiritualité durant la première moitié du XV^e^ siècle. Et elle restera, pour bien des générations ultérieures, l'expression la plus claire et la plus simple de la *Devotio Moderna*.

Ce mouvement paraît donc sous un jour assez favorable. Certes il fut suspecté, dès Gérard Groote, en raison de certaines attaches avec la mystique hétérodoxe du XIV^e^ siècle. Plus tard, on suspecta aussi son action sur l'humanisme naissant du XV^e^ siècle et sur la Réforme du XVI^e^. L'estime que Luther, et peut-être celle que Wessel Gansfort et Érasme lui ont vouée, justifierait peut-être ce jugement sévère. Par ailleurs, l'Église avait un besoin urgent de sang nouveau, de rénovation intérieure, spirituelle. Et après les excès spéculatifs du XIII^e^ et surtout du XIV^e^ siècle en matière spirituelle, le retour au primat absolu de la charité, le retour à la conformité concrète à la

(44) Nous n'entrerons pas dans les discussions séculaires à propos de l'auteur de l'*Imitation*. On sait que la dernière en date des théories à ce sujet est due au P. J. Van Ginneken, S. J., qui fait remonter les origines de l'*Imitatio* à Gérard Groote lui-même, et considère Thomas comme son rédacteur, ou même seulement son compilateur définitif.

(45) P. Debongnie, dans la *Rev. Asc. Myst.*, t. XXI, 1940, p. 242-248.

(46) P. Debongnie, *Les thèmes de l'Imitation*, dans la *Rev. Hist. Eccl.*, t. XXXVI, 1940, p. 284-344.

(47) Cfr G. Clamens, *La dévotion à l'humanité du Christ dans la spiritualité de Thomas a Kempis*, Lyon, 1931.

(48) Ed. M. J. Pohl, t. II, p. 399 sv.

(49) W. Scherer, *Der ehrwürdige Thomas von Kempen und die mystische Beschauung*, dans *Zeitschr. Asz. Myst.*, t. VIII, 1933, p. 242-252.

vie du Christ, le retour aux vertus intérieures (humilité, détachement...) : tout cela fut en soi autant de réactions saines et bienfaisantes. Les choses se sont passées comme si le sens profond de l'Eglise, guidée par l'Esprit Saint, avait perçu le danger d'un intellectualisme exagéré et celui d'une « technicisation » trop poussée de l'ascension intérieure de l'âme.

Et pourtant on ne peut s'empêcher de constater ce qu'a coûté cette saine réaction. Le fossé grandissant entre la scolastique décadente et les nouveaux maîtres de la vie mystique deviendra le fossé entre la théologie tout court et la mystique... Denys le Chartreux († 1471) aura beau puiser chez les Pères, dans son immense érudition, les bases d'une *Theologia mystica,* se vouloir disciple d'un autre Denys, l'Aréopagite, et tenter d'unir la *via negationis* et la « ténèbre » dionysiennes avec le primat formel de l'intelligence dont le convainc saint Thomas. Pierre d'Ailly († 1420), Gerson († 1429) et Robert Ciboule († 1458) auront beau chercher leur voie en matière spirituelle chez le pseudo-Denys, saint Augustin, saint Bernard, Richard de Saint-Victor, saint Bonaventure, et avouer leur méfiance des rhénans et de Ruysbroeck, Gerson en particulier aura beau poser en thèse le lien de la théologie spéculative et de la mystique dans ses ouvrages *De mystica theologia speculativa* et *De mystica theologia practica* (50) — malgré le fait que la première s'appuie sur les puissances rationnelles qui atteignent le vrai, et la seconde sur les puissances affectives dont l'objet est le bien —. Tous ces auteurs ne font qu'exploiter encore au XV^e^ siècle le fond commun du moyen âge « monastique », par-dessus les excès de, et assurément aussi en réaction contre, la spéculation du XIV^e^ siècle. Et le mouvement né à Windesheim avec Gérard Groote sera finalement plus fort que ces survivances d'un passé bientôt révolu définitivement.

L'influence de la *Devotio moderna* se fit sentir très tôt dans les Pays-Bas et dans les contrées germaniques. Après Thomas a Kempis, on en trouve encore quelques représentants de grande valeur : le franciscain Henri Herp († 1477), dont l'éclectisme ne méprise pas certains cadres de Ruysbroeck (51), et Jean Mombaer de Bruxelles

---

(50) Cfr J. Stelzenberger, *Die mystik des Joannes Gerson,* Breslau, 1928; J. L. Connolly, *John Gerson, Reformer and Mystik.* Louvain, 1928.

(51) Au point qu'on l'a désigné comme le « héraut de Ruysbroeck ». Pourtant son *Spieghel der Volkomenheit* (éd. L. Verschueren, 2 vol., Anvers, 1931) se borne à traduire dans une langue subjective la doctrine spéculative de Ruysbroeck. Sa doctrine est tributaire de sa conception théocentrique des rapports entre l'homme et Dieu. L'essentiel, avec l'aide de la grâce, reste Dieu atteint dans la connaissance et surtout dans l'amour (trait franciscain), avec comme complément obligé l'accomplissement de la volonté divine, dont le signe ascendant est marqué par les progrès dans le renoncement, la pratique des vertus et la prière. A la suite du chartreux Hugues de Balma (XIII^e^ siècle), mais dans un sens moins affectif, Herp fait une place importante dans la prière aux « aspirations » (*toegheesten*). Préférence qui correspond à une certaine méfiance des consolations spirituelles. Celles-ci ne sont ni le signe de la perfection, ni la

(† 1501) ([52]). Chez ce dernier notamment on découvre un souci assez inquiet des degrés de la méditation et de l'oraison.

Or Herp et Mombaer sont dignes d'attention au premier chef par la diffusion de leurs œuvres. A la faveur de la domination espagnole dans les Pays-Bas, elles ont été traduites et répandues en Espagne. Ainsi Garcia de Cisneros († 1510), en écrivant son célèbre *Exercitatorio de la vida spiritual*, n'a écrit qu'une anthologie où figurent en bonne place Thomas a Kempis, Jean Mombaer, Gérard de Zutphen ([53]). Et par Cisneros, la *Devotio Moderna* atteint saint Ignace de Loyola. Un peu plus tard, elle influencera sainte Thérèse d'Avila, notamment par l'intermédiaire du franciscain espagnol, François d'Osuna († 1540) ([54]). Ainsi la spiritualité espagnole du XVI[e] siècle, dans ses représentants les plus éminents, doit à la *Devotio Moderna* plus d'un trait caractéristique. Et quand on réalise par ailleurs l'influence de tout premier plan qu'exercèrent ces spirituels espagnols sur ceux des derniers siècles, espagnols ou non, on entrevoit ce que nous devons, aujourd'hui encore, à la même *Devotio Moderna*.

Mais, faut-il le répéter, si l'héritage qu'elle nous a transmis contenait en germe l'allure moralisante et psychologique de notre spiritualité, elle ne contenait plus qu'à un titre relativement extrinsèque ce qui fait la grandeur des doctrines paulinienne et johannique de la vie spirituelle. Cette « mystique » néotestamentaire, le moyen âge monastique en vivait profondément, avant que ne survînt la scolastique. Sans que depuis lors on ait oublié cette vision scripturaire et patristique, il se fait que désormais l'expérience mystique sera décrite *dans le cadre, avec la garantie* de ces données, bien plus que comme l'expérience *de* ces données.

Où faut-il voir l'origine de cette fissure ? Nous croyons que la fin du XIV[e] siècle, avec d'une part le mysticisme spéculatif et de l'autre la *Devotio moderna*, nous en donne le moment précis.

Peut-être nos contemporains ont-ils à tirer de cette constatation quelques leçons. Nous sommes très habiles dans l'art d'écrire l'histoire du passé et des doctrines dont ce passé a vécu. Mais sommes-nous aussi habiles à en suivre les enseignements ? Sommes-nous encore en mesure de « créer » dans la direction que l'histoire nous démontre être la vraie et la bonne ?

Mont César, Louvain. Dom Fr. VANDENBROUCKE, O.S.B.

---

garantie d'une action divine. Cela n'empêche qu'au-dessus de la vie intérieure active et de la vie contemplative, il reconnaît une troisième vie, « contemplative superessentielle » (*ouerweselic*), caractérisée par la gratuité et la passivité. A noter que le primat franciscain de l'amour et de l'imitation du Christ (*exercitia Christiformia*) garde toujours ses droits dans cette ascension dont le cadre évoque de très près celui de Ruysbroeck.

(52) Cfr P. Debongnie, *Jean Mombaer de Bruxelles*, Louvain, 1928.

(53) Cfr M. Alamo, *Cisneros (Garcia de)*, dans le *Dict. Spir.*, t. II, 910-921.

(54) Cfr F. de Ros, *Un maître de sainte Thérèse, le Père François d'Osuna*, Paris, 1936; P. Groult, *Les mystiques des Pays-Bas et la littérature mystique espagnole du XVI[e] siècle*, Louvain, 1927.

LE CONCILE DE BORDEAUX DE 1624

RECHERCHES SUR LA TRADITION PASTORALE EN FRANCE APRES LE CONCILE DE TRENTE

De tous les conciles provinciaux qui ont introduit en France la réforme disciplinaire de Trente, le concile de Bordeaux de 1624 est l'un de ceux qui exercent le plus la sagacité des historiens (1). Son importance et son intérêt doivent tenir en éveil tous ceux qui étudient la restauration catholique du XVII[e] siècle. C'est un des rares conciles dont on possède à la fois les décrets et les actes. Le diaire fidèlement rédigé par un témoin, Jean Bertheau, permet de suivre les péripéties de l'assemblée et de reconstituer plus d'une scène des mœurs religieuses du temps. C'est encore le seul concile dont on garde les décrets dans leur texte primitif. Il est intéressant de noter les corrections qu'y a apportées la congrégation du Concile. Ces divergences sont révélatrices de deux mentalités différentes; elles sont les premiers symptômes du schisme larvé qui couve dans l'esprit gallican du XVII[e]

---

(1) Cette étude voudrait être une contribution à l'histoire des institutions ecclésiastiques en France au XVII[e] siècle. Au point de vue historique, elle a été sérieusement ébauchée par Sabatier, *Quelques considérations historiques sur les conciles de Bordeaux et particulièrement sur celui tenu en 1624,* Bordeaux, 1813, hors commerce; A. Lantenay (L. Bertrand), *Notes et documents pour servir à l'histoire du concile tenu à Bordeaux en 1624,* dans les *Mélanges de biographie et d'histoire,* Bordeaux, 1885, tirage à 50 exemplaires. — Au point de vue canonique A. Gilly, *Un concile provincial à Bordeaux en 1624,* dans la *Revue des sciences ecclésiastiques,* t. XXXVII, p. 44. — A ces travaux déjà anciens, et rares, il faut ajouter une remarquable thèse de doctorat en Droit canonique, soutenue en 1945 à l'Institut catholique de Paris, par Monsieur l'abbé Paul Gouyon, *L'Introduction de la réforme disciplinaire du concile de Trente dans le diocèse de Bordeaux, 1582-1624,* dactylographiée.

Tous ces auteurs puisent aux mêmes sources : *Archives historiques du département de la Gironde,* éd. Ducaunnes-Duval, t. XVII, p. 481-500, Bordeaux, 1877; *Archives de l'archevêché de Bordeaux* : *Missives et actes pour la tenue du concile provincial, Actes pour tenir le concile provincial de Bordeaux.*

Les décrets et actes du concile de Bordeaux de 1624 se trouvent reproduits dans les collections des conciles : Mansi, t. XXXIV, p. 1540-1628; Coleti, t. XXI; L. Odespung de la Meschinière, *Concilia novissima Galliae,* Paris, 1646, p. 629-698. Ils furent imprimés à part en septembre 1625 à Paris, réédités à Bordeaux en 1728 et à Luçon en 1850. L'édition de 1728 assimilait le concile de 1624 à celui de 1582 sous la même mention *a Sancta sede apostolica approbata.* La confusion n'a été dissipée que par une nouvelle édition à Bordeaux en 1877, *Decreta concilii provincialis Burdigatae habiti ab Ill[mo] et Rev[mo] P.D. Francisco... card. de Sourdis arch. Burdig. a. D. 1624 m. sept. cum correctionibus a S. Cong. Concilii mandato editis; accedunt notae eiusdem Card. in easdem correctiones, caeteraque documenta huc spectantia.*

siècle. Enfin, le concile de Bordeaux de 1624 exalte la forte personnalité du cardinal François de Sourdis.

Malgré son tempérament mal équilibré, son insupportable caractère et ses incartades de tous genres, François IV d'Escoubleau de Sourdis reste le grand réformateur du sud-ouest de la France au début du XVII[e] siècle. Sous Henri IV et Louis XIII il occupe une place de premier plan dans l'histoire religieuse et politique du royaume. On le retrouve partout et pour tout et dans toutes sortes de rôles : au chevet d'Henri IV mourant, au baptême de Gaston d'Orléans, à la paix des Ponts-de-Cé entre Louis XIII et sa mère, dirigeant la fondation des ursulines de Bordeaux et se colletant avec l'abbesse des annonciades, en oraison devant le tombeau de saint Charles Borromée ou en pleine bagarre avec ses chanoines de Saint-André. Ses missions diplomatiques ne l'ont pas empêché de fournir un immense labeur dans son diocèse. Pendant ses 28 ans d'épiscopat il a réuni 43 synodes diocésains, fait ses visites pastorales avec méthode et régularité, sinon avec aménité. Malgré ses efforts il n'a pas réussi à organiser son séminaire Saint-Raphaël ; il a le mérite d'avoir fondé le séminaire des Irlandais pour les persécutés d'Irlande réfugiés auprès de lui. A l'imitation de saint Charles Borromée, il a dressé à Bordeaux même six congrégations centrales et dans tout le diocèse quatorze congrégations foraines. Son volumineux recueil d'ordonnances le montre partout en activité et en autorité. Ce n'est pas un saint, c'est un chef, c'est un évêque au gré d'Henri IV, son royal protecteur, et à la faveur de Gabrielle d'Estrées, sa trop fameuse cousine. Pour le connaître, il n'est qu'à le voir à l'œuvre dans cette circonstance ; sa grandeur transparaît jusque dans ses petitesses (2).

Ce concile de 1624, en effet, marque l'apogée de l'œuvre réformatrice du grand archevêque. Avec l'âge, l'expérience, les déboires et aussi le travail de la grâce, l'âme du cardinal s'est pacifiée. Depuis 1617, ses différends avec le Parlement ou avec les chapitres se sont apaisés, son autorité dans le clergé affermie, son prestige à la cour agrandi. Il est dans la plénitude de son pouvoir, de ses forces et de ses moyens d'action. L'heure est venue pour lui de poser un grand geste. Voilà plus de quarante ans que le décret du concile de Trente et le vœu de l'assemblée de Melun enjoignant aux archevêques de tenir des conciles provinciaux sont restés lettre morte. Quelle gloire ce serait pour le cardinal s'il était le premier à renouer cette tradition ! Depuis son arrivée à la primatiale d'Aquitaine, en 1600, ses ordonnances ont fait leur chemin ; sa législation ne pourrait-elle pas s'étendre et servir d'exemple à d'autres diocèses ? D'autre part, il est déjà pressenti pour

(2) Sa vie et son œuvre n'ont jamais été étudiées sérieusement. Le livre de L. W. Ravenez, *Histoire du cardinal François de Sourdis* (Paris, 1867) est très insuffisant. Il est à souhaiter qu'un érudit bordelais, comme M. Gouyon, nous donne un jour un beau travail sur cette grande figure de l'épiscopat français du XVII[e] siècle.

présider l'Assemblée du clergé de France de 1625. Quelle meilleure occasion de mettre à exécution ce projet longuement médité ? Pourtant il y eut un moment d'hésitation à fixer la date. Dans une lettre du 13 mars 1623, le nonce Ottavio Corsini avertit le secrétaire d'Etat que Louis XIII songe à envoyer le cardinal au Saint Père parmi les personnes capables de soutenir les intérêts de la France (3). Il s'agit sans doute d'un séjour assez long mais le voyage est différé d'abord, puis contremandé par suite d'une grave maladie de la mère du cardinal.

* * *

Au mois de juin 1624 il reçoit du Roi des lettres écrites « aux fins de tenir son concile provincial ». Il en fait part aussitôt à ses suffragants et leur propose de venir vers le mois de septembre « temps, leur écrit-il, le plus propre pour cette action et pour votre commodité ». « Ces lettres, dit Bertheau (4), furent envoyées à tous MM. les évêques sous une même forme : celles d'Agen et de Maillezais à Paris, celles de Poitiers et de Luçon à M. l'abbé de Bonnevaux à Poitiers, auditeur général de M. l'archevêque ; celles de Saintes au procureur en Parlement de M. de Saintes ; celles de Périgueux au procureur aussi de M. de Périgueux ; celles d'Angoulême, au fils du messager d'Angoulême ; celles de Condom au procureur de M. de Condom et celles de Sarlat à un homme qui s'en allait à Sarlat » (5). François de la Béraudière, évêque de Périgueux, donne réponse le premier, essayant d'excuser son absence par la tenue des ordres de la Sainte Croix et du synode de la Saint-Luc. Le cardinal ne voit pas là un motif suffisant et maintient la date qu'agréent ensuite les autres évêques. Henri Louis Chasteigner de la Rocheposay lui répond de Dissay, maison de campagne des évêques de Poitiers ; Michel Raoul, de Saintes, Antoine de Coux, de Condom, Claude Gelas, d'Agen, Louis de Salignac, de Sarlat, donnent leur assentiment. Emery de Bragelongue venait d'être promu à l'évêché de Luçon et sacré le 24 juin dans l'abbaye de Saint-Victor à Paris. Par suite de maladie, Antoine de la Rochefoucauld fut le dernier à répondre (6). François de Sourdis eût souhaité la présence de Philippe Cospéan. Rien n'indique que l'évêque d'Aire ait répondu à son désir.

Au début de juillet, l'archevêque de Bordeaux nomme une con-

(3) En 1621 il avait déjà remplacé à l'ambassade de France à Rome, par intérim, le marquis de Cœuvres, duc d'Estrées.

(4) Jean Bertheau était originaire du diocèse de Poitiers. Nommé chanoine de Saint-André par Grégoire XV le 30 mai 1622, il fut reçu par le chapitre le 22 août suivant. Il n'avait pas attendu ce bénéfice pour s'attacher au service de François de Sourdis. Il vivait dans son intimité et lui servait de secrétaire. Archiprêtre de Fronsac, il fut le premier à instaurer les congrégations foraines dans son district. Son *Journal* est la source première fidèle mais incomplète et inordonnée d'une biographie de son maître. C'est lui qui a écrit les *Actes pour tenir le concile provincial de Bordeaux.*

(5) *Missives et actes pour la tenue du concile provincial.*

grégation préparatoire du concile, dont les membres doivent se réunir tous les vendredis à sept heures du matin. Faisaient partie de cette commission : le théologal Gilbert Grymaud (7), qui sera le principal rédacteur des décrets, Jacques Dessaigues et Pierre Moisset, chanoines du chapitre de Saint-André; Pierre de Beaulieu, chanoine de Saint-Seurin; Henriquez, docteur en théologie; Moussy et Destrictis, jésuites; Sylvestre Grandis, récollet, et Jourdain, observantin. A la première réunion du 12 juillet, sous la présidence du cardinal, on parla de la manière d'*indire* et de tenir le concile; on s'appliqua à rechercher quels étaient les décrets du concile de Bordeaux de 1582 les plus négligés, et pourquoi; par quels moyens empêcher la simonie confidentielle et les mariages mixtes.

Le 19 juillet, le cardinal, ayant en mains presque toutes les réponses de ses suffragants, fit lire des lettres de convocation qui furent ensuite envoyées, au début d'août, aux évêques et aux chapitres avec un mandement à afficher aux portes de la cathédrale et des principales églises de chaque diocèse (8). « Le 29 juillet fut faite procession générale pour prier Dieu pour la paix et union des princes chrétiens et pour l'heureux succès du concile provincial; et furent transportées les reliques des corps saints » de Saint-André à Sainte-Eulalie (9).

Les vicaires forains reçurent le 25 août mission d'ordonner des prières et pénitences dans leur congrégation respective : du 1er au 30 septembre, chaque dimanche et jour de fête, à la messe et aux vêpres, litanies des saints avec oraisons auxquelles on ajoutera celles *de Spiritu sancto, de beata Maria, pro omni gradu Ecclesiae, pro praelatis et congregationibus eis commissis* et *contra persecutores Ecclesiae.* L'oraison *de Spiritu Sancto* est imposée à toutes les messes. Tous les

---

(6) Le texte de ces réponses se trouve intégralement dans l'article de Lantenay, p. 246-253, qui les reproduit d'après les *Archives dép. de la Gironde.*

(7) Né à Saint-Haon, près de Roanne, Gilbert Grymaud appartenait au diocèse de Lyon. « Le lieu de sa naissance l'avait rendu fort familier dans la maison de M. Chenevoux, frère du P. Coton, jésuite; et ce père étant bien informé de la vertu de cet ecclésiastique le donna à Madame de Sourdis ». Il prit ses grades au collège de Navarre en 1614 et en 1617, fut pourvu de la cure de Saint-Laurent en Médoc. Professeur de théologie à l'Université de Bordeaux et chanoine théologal de l'église métropolitaine, il fit partie de la famille épiscopale du cardinal. « Par son éloquence naturelle et par sa science dans le droit canonique il était digne des emplois auxquels il avait été élevé et il s'acquitta avec zèle de toutes ses fonctions ». C'est lui qui prononça l'oraison funèbre de François de Sourdis en 1628. Cfr Lantenay, *Gilbert Grymaud, op. cit.*, p. 377.

(8) Le mandement envoyé à Saint-André réveilla la susceptibilité des chanoines. L'archevêque avait écrit : « *Nous mandons à nos chers et bien aimés confrères, doyens, chanoines et chapitre* ». On lui signifia qu'il « fallait trouver une autre façon de parler », et employer les mots : *prions et invitons,* « comme tous ses prédécesseurs ont toujours usé en indiction de leurs conciles », et ces autres mots : *vénérables et bien aimés confrères,* comme il a été fait de tout temps et accoutumé de faire ».

(9) *Actes pour tenir le concile...*

ecclésiastiques sont exhortés à jeûner le vendredi. Pendant le temps du concile, ces prières et ces mortifications seront observées tous les jours. Chaque évêque de la province fit un mandement semblable pour son diocèse.

Le 26 septembre, le chapitre de Saint-André nomma ses délégués : les trois chanoines de la commission préparatoire auxquels se joignait Peyrissac, archidiacre de Blaye. « Le 27 septembre, l'archevêque envoya à tous les curés de la ville de Bordeaux un mandement par lequel il ordonnait à tous les habitants de jeûner le mercredi, le vendredi et le samedi de la première semaine pendant laquelle se tiendrait le concile. La veille du jour où devait s'ouvrir le concile, dimanche 29 septembre, l'archevêque visite les sept églises de Bordeaux marquées pour représenter les sept églises stationnaires de Rome, il fait distribuer cent pièces d'or aux pauvres honteux des paroisses de la ville; il donne à manger et fait lui-même l'aumône à douze pauvres, dans son palais; il invite les évêques de Condom, d'Agen et de Luçon, déjà arrivés à Bordeaux, à partager son dîner pendant lequel on fait une lecture édifiante; il commande les derniers préparatifs pour la première session du concile; il décide que dès le lendemain, 30 septembre, après-midi, aura lieu dans le palais archiépiscopal, la première congrégation publique. Enfin il en donne avis au chapitre Saint-André et aux fidèles, en faisant afficher aux portes de la cathédrale un placard » annonçant pour le lendemain la première réunion ([10]).

Sous la présidence de François IV d'Escoubleau de Sourdis, cardinal de Sainte-Praxède et archevêque de Bordeaux, le concile groupait ainsi huit évêques de la province, — celui de Sarlat fera défaut —, assistés de 49 délégués des chapitres et du clergé, y compris les théologiens, canonistes et procureurs des différents diocèses ([11]). Du 30 septembre au 24 octobre, il compta 23 congrégations privées qui se passaient de sept heures à dix heures du matin au secrétariat consistorial de l'archevêché, pour les seuls prélats, assistés tout au plus d'un ou deux théologiens; 15 séances publiques, fixées de une heure à quatre heures de l'après-midi dans la grande salle du palais épiscopal, et 3 sessions solennelles à Saint-André.

---

(10) Lantenay, *art. cit.*, p. 257.

(11) François de Sourdis les eût voulu plus nombreux. Dans le mandement qu'il avait envoyé au début d'août aux évêques, il leur avait demandé de se faire accompagner, chacun, de deux représentants de leur chapitre, de deux de tout leur clergé, de deux autres enfin remarquables par leur science canonique et leur piété, capables de noter ce qui, dans leur diocèse, ne serait pas conforme aux décrets du concile.

La présence d'Henriquez montre que le cardinal avait fait choix de théologiens et de canonistes « à sa dévotion ». Moine trinitaire en difficultés avec ses supérieurs, Henriquez de Monnegro avait quitté l'Espagne pour Nérac, où il s'était fait pasteur protestant. Converti par François de Sourdis, il s'était réfugié auprès de lui et avait gagné son indulgence et sa confiance au point de devenir supérieur du séminaire Saint-Raphaël.

A la première réunion privée, le matin du 30 septembre, ne siégeaient que cinq suffragants; les évêques d'Angoulême et de Saintes n'arrivèrent que le soir ou le lendemain. A partir du 3 octobre, les actes mentionnent la présence d'Henri de Sourdis, évêque de Maillezais et frère du cardinal. A la séance publique du premier jour fut débattue la question de préséance : c'est un point névralgique qui agace toujours les susceptibilités collectives. Déjà François de Sourdis les avait éveillées en nommant de son propre chef Peyrissac ([12]), premier promoteur, et Bertheau, premier secrétaire du concile, « tous deux étant créatures à la dévotion du cardinal » ([13]).

Les évêques avaient pris place selon la date de leur consécration. On imposa le même ordre aux représentants de leurs chapitres, de sorte que les députés de Condom vinrent immédiatement après ceux de la cathédrale Saint-André. Elie Pitard, Guillaume Truoy, de Saintes, et Pierre Coustière, de Poitiers, firent observer au cardinal que l'ordre jusque-là entre les différents chapitres était celui de l'ancienneté de leur érection et que, de ce fait, l'église de Poitiers devait venir après celle de Bordeaux. Les députés de Saint-Seurin voyant les représentants de collégiales rejetés après ceux des cathédrales quittèrent le concile pour n'y plus reparaître. On passa par-dessus ces réclamations et ces mécontentements pour s'appliquer pendant trois semaines au véritable labeur du concile, trois semaines d'activités pastorales, où la main ferme du président se fit toujours sentir. On lut le décret d'ouverture, le *modus vivendi* et on fit profession de foi. A la séance privée, fut fixé le programme du lendemain : les théologiens auraient voulu commencer par reprendre les décrets du concile de 1582; le président estima que ce rappel avait été suffisamment fait par la commission préparatoire et fit aborder directement la question du mariage.

Pendant les trois semaines, les matières furent traitées selon un ordre qui n'est pas exactement celui des décrets dans leur teneur définitive. La première semaine, on étudia le mariage, spécialement la liberté du consentement, la simonie confidentielle; l'ordre et la nécessité de recevoir les ordinations pour les détenteurs de bénéfices, la tonsure, l'admission aux ordres et le titre d'ordination. La question épineuse entre toutes était celle de la confidence où la complexité des intérêts matériels avait obscurci chez plus d'un capitulant la délicatesse de conscience. La seconde semaine, on traita des lettres dimissoires, de la vie et de l'honnêteté des clercs, des offices divins, de la messe paroissiale du dimanche, des chapelles, des prieurés simples, des obli-

(12) Pierre Peyrissac sera aussi l'un des secrétaires de l'Assemblée du clergé de France de 1625.

(13) A la première session solennelle du 1er octobre, la harangue faite en français par Grymaud déplut à plusieurs qui firent remarquer que « c'était contre la coutume et l'ordre observé aux conciles nationaux de l'Eglise et qu'il devait la faire en latin ».

gations des chanoines, de l'application des « grosses » à la fabrique, des fêtes et des recteurs d'églises. La troisième semaine, plus mouvementée, fut moins studieuse : on traita de différents sujets, des évêques, des moines, de la défense de la foi, de la visite et des droits des évêques. La quatrième semaine suffit à l'excommunication du seigneur de Saugean (14), à la réconciliation publique du baron d'Authon, sénéchal de Saintes (15), à la censure du livre de Pierre Milhard, *La vraye guide des curés, vicaires et confesseurs* (16), et à la dernière mise au point des décrets.

Les dimanches étaient réservés aux solennités extérieures. Le 6 octobre, après la masse pontificale, célébrée par l'évêque de Condom et le sermon du Père Destrictis se déroula une procession générale « en ceste ville de Bourdeaux, où les riches ruhes (rues) estoient tendues de riches tapisseries. Mr le cardinal portoit le S. Sacrement, et assistoient a la dite procession huict evesques, tous en chappes et mitres avec cierges blancs allumez. Mrs de St André aussi tenant le costé droict hors du chœur de leur eglise, et Mrs les capitulans et deputez tenans le costé gauche, tous avec surplis, aumusses, chappes et cierges blancs, quantité d'autres ecclesiastiques de la ville en mesme équipage, tous les religieux (fors les jesuistes) et tous les mendians qui sont en grand nombre. MM. les Jurats y assisterent en robes de damas, moictié blanc et moictié rouge, avec leurs archers et officiers; mais Mrs du Parlement ne s'y sont pas trouvéz en corps, a cause du peu de nombre qui sont en ville, pendant les vaccations et les vendanges, qui ne se sont faictes que ceste sepmaine derniere en

---

(14) Le seigneur de Saugean vivait en concubinage public et malgré les monitoires de l'archevêque ne donnait aucun signe de conversion. A la 18e congrégation privée il fut décidé qu'un secrétaire et le notaire du concile, Pierre Moisset, seraient envoyés pour lui représenter son misérable état et les maux qui allaient fondre sur lui s'il ne revenait à résipiscence.

(15) Le cas du baron d'Authon était moins grave. En l'église du château de l'île d'Oléron, il avait interrompu le sermon d'un récollet et forcé le curé à continuer la messe. Accompagné de deux témoins, le seigneur de Pons et le baron de Roitelin, il vint à Bordeaux faire amende honorable en la 19e congrégation privée du concile. Le cardinal de Sourdis confia à l'évêque de Saintes le soin de le réconcilier.

(16) Cette condamnation du livre de Pierre Milhard ne manque pas de saveur. Au synode du 18 avril 1600, François de Sourdis avait enjoint à tous les curés, recteurs, prêtres, et aux ecclésiastiques, d'avoir en mains *La vraye guide*. Et voici qu'au concile de 1624, le cardinal fait brûler ce qu'il avait adoré. Sans doute, la censure de la Sorbonne avait prévenu son jugement. Le livre si chaudement recommandé est devenu « plus propre à scandaliser qu'à les édifier, ouvrant la porte aux péchés de simonie et d'usure, et favorisant les libertins sous prétexte d'une coutume mauvaise en leur donnant la licence d'assister à la sainte messe hors de leur église paroissiale les dimanches et jours de fête ». Quel crime abominable! Toute l'Assemblée du clergé de France va démolir ces chapelles qui se bâtissent contre les églises. Rome sera plus condescendante à la liberté des fidèles et pour les mêmes raisons que Milhard avait invoquées dans sa *Vraye guide des curés*. Cfr Lantenay, *Pierre Milhard, op. cit.*, p. 373.

Grave et endroictz circonvoisins » ([17]). Le soir il y eut vêpres aux Chartreux. Le 13 octobre, on fit la visite des églises de Bordeaux à l'instar de celles de Rome. Le 20 passa pour un dimanche ordinaire, tout l'éclat des cérémonies étant réservé pour la dernière session solennelle du 24.

Quelques événements, plus ou moins graves, troublèrent les séances conciliaires. Le 8 octobre, « Mr de Poictiers fut contraint lundy de s'arrester et garder le lict, a cause d'une defluxion qui luy est tombée sur le gros orteil; les assemblées de Mrs les Prelats qui se tiennent tous les jours despuis sept heures du matin jusques a dix, se sont tenues en sa chambre » ([18]). Le 9 octobre, « M. d'Agen est aussi arresté par une fièvre » ([19]). Il ne fut guéri que le 18, quand il célébra la messe de la troisième session solennelle.

Ce n'étaient là qu'accidents de misères humaines. Plus inquiétant fut le procès de Louis de Salignac. Malgré sa lettre d'adhésion, l'évêque de Sarlat n'avait pas paru au concile et n'y avait même pas envoyé de procureur. Il était alors en pourparlers avec l'abbé de Verteuil, Lancelot de Volusan, à qui il voulait résigner son évêché. Malgré les remontrances qui lui avaient été adressées de Bordeaux, il ne donna pas signe de vie. Le 9 octobre, Jean de la Carbonnière de Jayac, doyen du chapitre, se présenta au concile comme procureur du clergé de Sarlat. Le 11, arriva Pascal de la Brousse, envoyé par le chapitre. Tous deux faisaient de tristes rapports sur l'état de leur diocèse : une douzaine de paroisses étaient sans pasteurs, d'autres occupées par simonie confidentielle, quelques églises étaient en ruines; l'administration du diocèse était laissée à un carme espagnol, Dulaurens, que Louis de Salignac avait nommé vicaire général.

Par un coup d'autorité à sa manière, François de Sourdis destitua Dulaurens, le remplaça d'office par Jean de la Carbonnière de Jayac pour un an, à charge de réunir à son retour un synode diocésain, de poursuivre les confidentiaires, de séquestrer les revenus ainsi usurpés par simonie et de les appliquer à la restauration des églises démolies. Conformément au décret du concile de 1582 contre les absents au concile provincial, Louis de Salignac fut frustré d'un tiers de ses revenus au profit de la fabrique. Etait-ce pur hasard ou coïncidence plus ou moins voulue ? L'évêque de Luçon n'assistait pas à la séance privée où furent prises ces mesures. Par ailleurs, la condamnation ne souleva aucune contestation.

Le scandale Pitard causa plus d'émoi. Lassés du rôle passif auquel ils étaient condamnés, les représentants des chapitres demandèrent à la séance publique du 15 octobre, avant la session solennelle, qu'on leur donnât connaissance des décrets arrêtés dans la congrégation pri-

(17) Lettre de Pierre Coustière, *Archives de la Vienne*, G2, liasse 12.
(18) *Ibidem.*
(19) *Ibidem.*

vée des évêques. S'emportant à une critique plus hardie de ce huis-clos perpétuel, le théologal de Saintes osa prétendre que les droits des chapitres étaient violés et que leurs représentants avaient droit, eux aussi, à un vote décisif et définitif. En faveur de ses assertions, il citait des textes de l'Ecriture et des définitions d'anciens conciles généraux. Ses prétentions étaient contraires à la législation établie au concile de Bordeaux en 1582 autant qu'à la discipline générale de l'Eglise formulée par la congrégation du Concile en réponse à une consultation venue de Rouen en 1581 (20). On n'eut pas de peine à produire ces documents au chanoine de Saintes. Mais lui, avec plus d'irrévérence, nia la compétence du Pape et des évêques en la question : « les évêques, disait-il, ne peuvent être juges en leur propre cause, et le pape sera toujours trop porté à juger en leur faveur ». Devant la réprobation de l'assemblée, Pitard se laissa aller à d'autres excès de langage, menaçant de dire des choses plus compromettantes encore pour le concile, si l'on ne tenait compte de ses desiderata et de ceux d'autres chanoines de ne prendre aucune décision qu'à la majorité des voix. La séance se termina sur cette hardiesse inconsidérée. Ce ne fut qu'un orage passager. Le lendemain, 16 octobre, il était calmé. A la séance privée, les évêques mandèrent le chanoine Pitard et lui prouvèrent ses torts ; il en convint. Pour que la leçon fut retenue, les prélats firent un décret où l'assertion de Pitard était déclarée fausse et erronée, et défense était faite de la soutenir et de l'enseigner. Le chanoine de Saintes avoua qu'il s'était laissé emporter par son zèle pour la conservation des droits des chapitres, et à la congrégation publique de l'après-midi il donna un témoignage de satisfaction.

L'incident fut clos, mais il était évident que les susceptibilités restaient en éveil et l'unanimité était plus extérieure que profonde. On le vit bien à la séance publique du 17. Les prélats avaient agréé l'information préalable des « capitulans » sur les décrets qui allaient être promulgués le lendemain à la troisième session. Ils se déclarèrent prêts à entendre leurs remarques. L'excellent Jacques Dessaigues, doyen de Saint-André, « homme vénérable par son âge et par son mérite, et conseiller au Parlement de Bordeaux », s'avisa de protester à l'avance contre tout ce qui dans les décrets serait contraire aux droits et aux prérogatives de son chapitre. « Il fut gourmandé par le cardinal de Sourdis, qui crut que le dit sieur doyen s'était servi du mot *opposition*, tandis qu'il avait dit *protestation* ».

L'opposition restait sourde dans une partie de l'assemblée et si les actes du concile n'en soufflent mot, le *Mercure français* ne garda pas

---

(20) « Abbates commendatarii, capitulorum deputati vocem dumtaxat consultativam in Concilio provinciali habent ». En rapportant cette « scène comique », B o u i x montre le mal-fondé de ces prétentions, *Du concile provincial*, Paris, 1850, p. 160-161.

la même discrétion. « Les mémoires des plaintes des capitulaires qui coururent entre les mains des curieux portoient : que les dits sieurs Prélats s'étant rendus juges en leur propre cause, avoient cassé les exemptions octroyées par les Saints Pères aux Chapitres et Eglises, nonobstant qu'elles eussent été autorisées par des Arrêts contradictoirement donnés... ; que l'on avoit privé lesdits capitulaires (du droit) de donner (des lettres) dimissoires aux ecclesiastiques qui leur étoient sujets et justiciables, des dispenses de bans aux laïcs, et autres dispenses, monitions et attestations *de vita et moribus*, visas sur les signatures des bénéfices qu'ils conferoient *pleno iure*, examen de pourvus, visite des bénéfices qu'ils conféroient ; et autres droits, dont aucuns étoient en possession immémoriale et en arrêts contre les prélats » (21). D'autres critiques étaient encore soulevées qui recevraient justification à l'avenir. Enfin on remarqua que « le cardinal officiant solennellement pendant la tenue du concile gardait les mêmes cérémonies desquelles Sa Sainteté usait à Rome et se faisait assister des évêques en officiant » (22). Grandeur et misère qui maquillent la figure de François de Sourdis et défleurent son œuvre.

* * *

En dépit de tous ces petits côtés, le concile apportait une contribution appréciable à la cause catholique. L'importance du monument ressort des 165 décrets qui le composent. Les Actes et les décrets s'étendent en vingt-deux chapitres où tous les chefs de la réforme en cours sont envisagés : la profession (I) et la propagation de la foi (II), les offices divins, les saintes reliques (III), les fêtes (IV), les sacrements (V, VI, VII), les évêques (VIII), les chanoines et chapitres des églises cathédrales et collégiales (IX), les cures (X), la résidence des pasteurs (XI), la prédication de la parole de Dieu (XII), la sainteté de vie des clercs (XIII), la promotion aux bénéfices ecclésiastiques (XIV), la simonie et la confidence (XV), les séminaires (XVI), les monastères (XVII), les prieurés et les chapelles (XVIII), les moniales (XIX), la sépulture (XX), la visite pastorale (XXI), les conciles provinciaux et les peines canoniques (XXII).

Le texte des décrets a été composé par Gilbert Grymaud. Dès la première lecture on est frappé de la modestie du théologal, dont la personnalité s'efface complètement dans le rapport des séances et des sessions, et de la pieuse onction dans laquelle il enveloppe certains chapitres. Dans cette œuvre de droit canonique particulier, on ne s'attendrait guère à rencontrer tant de souvenirs bibliques ou théologiques. Ainsi l'office divin est mis en relief par cet édifiant préambule : « Comme autrefois les israélites, pour recueillir la bénédiction

(21) *Mercure françois*, t. X, p. 649-651.
(22) *Ibidem*.

divine, la manne, prévenaient le soleil, ainsi faut-il que les mandataires de l'office divin, pour assurer, à eux et à leur peuple, la douceur de la suavité céleste s'appliquent dans le Seigneur aux matines; en invoquant le secours du Tout-Puissant, ils adouciront les cœurs de leur peuple et l'inclineront à la justice » (23). « La foi des cœurs est une : l'ordre et la convenance demandent que cette unité brille dans toutes les œuvres adressées au Très-Haut : pour chanter les louanges divines, usons donc aussi d'une seule voix, d'une seule forme, d'un seul mode, le missel et les bréviaires romains réformés en donnent l'expression authentique » (24). Les réflexions sur la grandeur du sacerdoce se tiennent sur les mêmes hauteurs d'idéal; les pères du concile le savent pertinemment : leur œuvre est de promouvoir l'œuvre de Dieu et en conséquence « de choisir des prêtres et ceux-là seuls qu'ils jugeront capables de panser les plaies tuméfiées des âmes pécheresses, et les oindre d'huile de miséricorde, de leur venir en aide, soucieux de sarcler les épines dans la vigne du Seigneur, ils donneront leur fruit en leur temps » (25).

* * *

Quand, après les acclamations du 24 octobre, le concile de Bordeaux eut pris fin, François de Sourdis se retrouva seul dans son palais archiépiscopal, il goûta le repos et le succès des meilleures heures de sa vie. Malgré les oppositions, auxquelles son humeur combattive s'était constamment heurtée, il avait conduit l'assemblée au gré de ses volontés, il avait consacré le travail de vingt années de réformes synodales, il s'était acquis l'assentiment de ses suffragants. Il ne se tenait pas de joie à la pensée de l'œuvre accomplie, des difficultés vaincues, des beaux jours à venir.

Il en informa aussitôt le Saint-Siège, écrivant le 4 novembre d'une plume satisfaite et confiante deux lettres : l'une, au pape Urbain VIII, l'autre, au cardinal Francesco Barberini, son neveu, qui, comme cardinal-patron, faisait fonction de secrétaire d'État. Il y soulignait l'importance des conciles provinciaux; il y racontait avec exactitude mais assez sommairement, les transactions prévues contre les menées dissidentes et contre les arrogances capitulaires (26). Un mois après, le 4

(23) L. Odespung, *Concilia novissima Galliae*, p. 634.
(24) *Ibidem*, p. 634.
(25) Les mêmes réminiscences évangéliques se retrouvent à propos des devoirs des curés : « C'est aux pasteurs que sont confiées les âmes tombées aux mains voleuses sur le champ de Jérusalem à Jéricho. Ils ont à les revivifier, à leur faire subir un traitement médicinal, à les oindre de baume comme le Samaritain plein de miséricorde. Il faut donc de toute nécessité, que les confesseurs soient doués d'un jugement perspicace et poussés par une charité toute empressée pour découvrir les plaies des pécheurs et les panser avec suavité, d'une patience à toute épreuve pour procurer le salut des âmes », *Ibidem*, p. 654.
(26) *Arch. hist. Gironde*, p. 484.

décembre, le cardinal Barberini accusait réception des deux lettres et faisait connaître à son correspondant la joie que le Saint-Père avait éprouvée et l'éloge public qu'il avait fait de ces assises conciliaires (27).

Dans l'enthousiasme qui vibrait dans son âme, François de Sourdis ne s'en tint pas là. Par une lettre du 5 novembre aux archevêques de France, il raconta, à sa manière, les grandes œuvres du concile : « Tout... s'est passé avec douceur et joie spirituelles... J'eusse eu beaucoup plus de contentement si, dès à présent, je pouvais envoyer un exemplaire de nos décrets, mais j'ai avisé MM. mes coprovinciaux de les envoyer d'abord à Notre Seigneur Pape pour les confirmer me promettant de là vous en faire part, et j'espère que nous aurons notre confirmation avant la tenue de l'Assemblée générale du clergé » (28). Pourquoi éveiller ainsi les convoitises ? Léonard de Trappes et Jérôme de Villars ne peuvent plus contenir leurs désirs ; qui aura la primeur de cette révélation ? Le cardinal se laisse tenter et consent à communiquer à titre confidentiel son précieux dossier. En termes élogieux, l'archevêque d'Auch comme celui de Vienne se pâment d'admiration et écrivent à leur pair de Bordeaux : « Les décrets sont visiblement inspirés par le Saint-Esprit » (29). Oui, mais c'est le Saint-Siège qui les légalise... Le 17 décembre, Henri de Sponde (30) avertit le cardinal que son messager, Joly, porteur des actes du concile, est bien arrivé à Rome, mais que rien ne pourra être fait avant Noël. Le 25 janvier 1625, Barberini confirme que les décrets de Bordeaux ont été remis aux interprètes du concile de Trente et que l'examen suivra son cours sans délai.

Sans retard, François de Sourdis agit auprès du Roi pour capter sa haute approbation. A Paris, ç'a été une course de vitesse entre les partisans et les opposants du concile. L'évêque de Luçon s'y est rendu rapidement et, dans une lettre du 23 novembre, il communique à son métropolitain ses premières impressions. Le Roi a vu les décrets « d'un bon œil ». M. le cardinal de La Rochefoucauld s'y est aussi vivement intéressé. Le Père Séguiran, jésuite et confesseur du Roi, est moins satisfait. « Je baille aussi votre lettre à M. le

(27) *Ibidem*, p. 485.
(28) *Ibidem*, p. 481.
(29) *Ibidem*, p. 482.
(30) Le futur évêque de Pamiers, établi à Rome depuis une vingtaine d'années, jouissait d'une grande influence dans le monde de la curie. Or, c'est François de Sourdis qui l'y avait introduit alors qu'il était venu recevoir le chapeau, en 1600. « Le cardinal avait fait route avec Henri de Sponde, le prit en affection et il fut un protecteur opportun pour ce nouveau venu dans la capitale de la chrétienté » (Mgr J.-M. Vidal, *Henri de Sponde*, Paris, 1929, p. 13). Aussi n'est-il pas étonnant qu'en 1624 François de Sourdis ait eu recours aux offices d'Henri de Sponde pour veiller à l'approbation des actes du concile de Bordeaux. Son obligé lui répond « qu'il sera très ayse de pouvoir apporter quelque arrangement à une si bonne œuvre » (Lettre du 17 octobre 1624, *Archives hist. Gironde*, p. 487).

Cardinal de Richelieu qui est si occupé que peut il me regarder » ([31]). Malgré sa diligence et son empressement à servir la cause conciliaire, Emery de Bragelongue a été devancé par ceux qui ont pris charge de la desservir. François de Sourdis est mis au courant par Michel Raoul, le 11 décembre. « Le sieur Pitard est allé à Paris, député de son chapitre, pour prevenir l'execution de nostre Concile, et en donner toutes les mauvaises impressions qu'il pourroit; de fait, on m'a mandé de Paris qu'il n'y pert le temps avec plusieurs autres, et que dejà leur caquet a donné à quelques ungs ung mauvais gaige de ce qui s'est passé; je croy que vous avez bien eu les mesmes advis, et plus particulierement, à quoy vous fairez bien apporter le contrepoison et repousser leurs mauvais discours par de bonnes et puissantes raisons » ([32]). Le 5 janvier 1625, l'évêque de Saintes insiste : « Le sieur Pitard est à Paris, il y a tantôt deux mois, taschant, et ses adherents, infirmer ce que nous avons faict en nostre Concile et le rendre suspect autant qu'ils peuvent. Monsieur de Luçon m'en dict quelque chose par celle qu'il m'a escrit, et croy qu'il vous en aura informé amplement. Quatre fameux advocats ont estés consultés sur ce subject : les sieurs de la Martelière, Maupin, Joly et Sainte-Marthe. La resolution a esté qu'il falloit attendre le retour de Rome avant que pouvoir opiner sur ceste matière » ([33]).

Patience eût été sagesse, mais les passions sont sourdes à l'une et à l'autre voix. Le 17 janvier 1625, les chanoines de Saint-Pierre de Poitiers font cause commune avec ceux de Saintes. Jean Filleau, du Parlement de Paris, est leur avocat ([34]), tandis qu'à Bordeaux le notaire Issandon a pris acte des plaintes de Pitard, de Pierre Coustière et de Léonard de la Foresterie. C'est une campagne d'opinion qui commence.

A Rome, les opposants se concertent et trouvent leur champ d'attaque. L'évêque de Sarlat y a ses défenseurs; les membres du chapitre de Saint-Seurin n'ont pas été sans faire part à leurs amis de toutes les agitations du concile du mois d'octobre. Les amis de Bérulle pouvaient rappeler comment, malgré les décisions de Paul V, de Grégoire XV et d'Urbain VIII, François de Sourdis avait soutenu les carmélites de Bordeaux dans leur révolte contre le supérieur de l'Oratoire. Tous ces griefs entrecroisés étaient bien capables de prévenir les esprits contre le concile et d'établir le crédit de ceux qui s'y opposaient. Une autre maladresse leur donnait la partie belle.

Déjà circulait sous le manteau un *Mémoire des articles que MM. du concile provincial veulent demander à Sa Sainteté.*

---

(31) *Arch. hist. Gironde,* p. 483.
(32) *Ibidem,* p. 486.
(33) *Ibidem,* p. 488.
(34) En 1628 il publia sa plaidoirie en un mémoire intitulé *Traité des droits, prérogatives et prééminences des églises cathédrales dans les conciles provinciaux.*

Qu'il luy plaise donner privilège à MM. les évesques comprovinciaux de dispenser au quatrième degré, touchant les mariages contractés entre les pauvres et de dispenser sur l'affinité spirituelle contractée au baptême et à la confirmation.

Qu'il luy plaise de ne donner plus aucune dispense d'aage aux dignités ni aux chanoines des églises cathédrales et collégiales de ceste province.

Qu'il plaise à S.S. de ne donner jamais aucune dimissoire pour les dicts ordres sans exprimer que ce soyt aussi du consentement du diocésain.

Qu'il ne laisse expédier aucune signature ni provisions de bénéfices in forma gratiosa principalement si le bénéfice a charge d'âmes.

Sera aussi prié de n'accorder aucune pension sur les bénéfices séculiers de ceste province s'il ne reste pour le moins au curé troys cents livres quittes de toutes charges ordinaires ou extraordinaires.

Que MM. les évesques puissent absoudre et dispenser in foro conscientiae pour le moins tous les cas réservés au S.S. desquels les saints décrets ont baillé privilège aux mendiants ou autres religieux mesmes aux jésuites de pouvoir absouldre ou dispenser.

Qu'il plaise à S.S. confirmer en tout et partout les décrets du concile provincial.

Qu'il plaise à S.S. ne donner dispense des bénéfices incompatibles ni de la résidence aux bénéfices qui ont charge d'âmes ni admettre aucune union des cures aux communautés, collèges ou autres attendu le mal que ces concessions apportent et le désordre en l'Eglise (35).

Ce document compromettant parvint sans doute en cour de Rome. « Les ennemis du cardinal et du concile ont communiqué prématurément ces articles litigieux pour faire rejeter en bloc toute l'œuvre accomplie. Ils n'ont pas perdu une minute puisque les articles sont arrivés avant l'envoyé du cardinal » (36). Cependant les *correcta* apportés aux décrets ne laissent rien entendre de ce factum. Pouvait-il passer inaperçu alors qu'il portait atteinte à la fiscalité et à la juridiction pontificales ?

Sous l'impulsion du cardinal Barberini, la congrégation du Concile poursuivait son travail d'examen et de rapport, avec quelle lenteur pour l'impatient cardinal de Bordeaux ! Les mois passaient, rien ne venait de Rome et l'Assemblée du clergé s'ouvrait le 23 mai. François de Sourdis y présidait avec l'auréole de son succès éphémère. C'est alors qu'il commit l'insigne maladresse de déposer une copie des décrets du concile sur le bureau de l'Assemblée. Toutes les têtes tournèrent dans un vertige de gloire. « Ayant été prié de travailler à l'adresse d'une lettre portant indication des conciles provinciaux » à venir, le 26 juin, l'archevêque de Rouen, François de Harlay représenta à l'Assemblée « qu'ayant lu celle qui a servi pour la convocation du concile provincial de Bordeaux, il n'a pas cru devoir en présenter d'autre, celle-là étant pleine de piété et de doctrine et contenant toutes les plus utiles et profitables remontrances qui peuvent y servir à cet effet ; qu'ayant lu tout le contenu dudit concile, il estime qu'il ne peut

(35) Ce *Mémoire* est ainsi publié *in extenso* dans P. Gouyon, *op. laud.*, p. 219. Dans le manuscrit les dernières lignes sont de l'écriture du cardinal.
(36) *Ibidem*, p. 220.

rien y ajouter, comprenant tous les bons et importants règlements qui regardent la discipline ecclésiastique; exhortant tous les Seigneurs archevêques présents de ne point tenir en leurs conciles autre ordre que celui qui a été tenu dans le dit concile de Bordeaux, lequel, par l'approbation de tout le clergé du royaume, mérite de tenir lieu de concile national » ([37]).

Après cet accueil enthousiaste, qu'était-il besoin d'attendre la tardive réponse du Saint-Siège ? La publication est demandée avec instance, décidée, ordonnée. Rome ne pourra pas ne pas donner son assentiment. *Il* en était sûr! Hélas! la roue de la fortune allait tourner. L'air romain est bien propre à dissiper les vapeurs de la gloire française. Le 30 juin, quatre jours après ce triomphal succès, le cardinal Cobelluzio, préfet de la congrégation du Concile, écrivait à François de Sourdis deux lettres en latin, contresignées du secrétaire Prosper Fagnani. Il y était dit que, conformément aux ordres d'Urbain VIII, les décrets du concile de Bordeaux avaient été examinés, que tout en louant les intentions de leurs auteurs, on avait jugé que leur œuvre n'était point parfaite, qu'il fallait y faire quelques changements : *visum fuit nonnihil immutatum atque emendatum.* Une fois corrigé, le concile, poursuit le cardinal de Sainte-Suzanne, pourra être publié et mis à exécution pour le plus grand bien de tous. François de Sourdis, peu de jours après, recevait deux lettres privées, en italien, l'une en date du 14 juillet, écrite par le cardinal Bentivoglio ([38]), et l'autre, en date du 17, écrite par le cardinal Barberini. L'un et l'autre assuraient leur ami que l'examen avait été fait avec la plus grande attention et la plus grande impartialité, que la congrégation du Concile s'était réunie trois fois pour cette seule affaire. Néanmoins quelques décrets ont été biffés comme dépassant le pouvoir d'un concile provincial et d'autres ramenés au droit commun suivant le concile de Trente. « Sa Sainteté se complaît, disait en finissant Barberini, dans la pensée que votre Seigneurie Illustrissime, se conformant à la traditionnelle et universelle coutume suivie par les autres métropolitains, ne publiera les actes de son concile qu'après révision, amendement et approbation du Saint-Siège » ([39]). On devine la perplexité du pauvre archevêque. Il ne peut pas se déjuger devant l'Assemblée du clergé sans nuire à son œuvre tout entière. Son émoi se tourne en stupeur quand il reçoit de Rome son manuscrit corrigé : douze décrets avaient été entièrement supprimés, trente-cinq profondément modifiés, les uns par addition, les autres par substitution : en tout, quarante-sept corrections plus ou moins radicales, voilà donc ce que signifiait le *nonnihil* de Cobelluzio.

(37) *Collection des procès-verbaux des Assemblées générales du clergé de France,* Paris, 1768, t. II, p. 488.

(38) Guido Bentivoglio avait connu François de Sourdis lorsqu'il était nonce en France en 1617. Créé cardinal en 1621, il était le protecteur des affaires de France à Rome.

(39) *Arch. hist. Gironde,* p. 497.

Devant ces ruines, François de Sourdis tenta de se justifier en deux notes générales : est-ce qu'un concile provincial n'a pas le droit d'ajouter, suivant le génie particulier de chaque peuple et de chaque pays, aux dispositions disciplinaires prises par le concile de Trente et par les papes dans leurs bulles ? Les réguliers, eux aussi, ne doivent-ils pas rentrer dans le droit commun ? Et le cardinal prie la congrégation d'entreprendre une nouvelle révision du texte dans sa teneur originale (40).

Pendant ce pénible échange de correspondance, en septembre 1625, le recueil des décrets du concile de Bordeaux parut à Paris avec une préface très élogieuse de l'imprimeur royal Antoine Etienne, mais sans la mention *a Sancta Sede apostolica approbata.* Nouvel embarras de François de Sourdis, surtout qu'à cette date le nonce Bernardino Spada (41) était fâché des mesures prises par l'Assemblée contre les réguliers sans l'approbation de Rome. Le cardinal lui offrit cependant un exemplaire du concile, ajoutant que ce n'était pas lui qui l'avait fait imprimer. Spada, sans être convaincu de ce désintéressement (42), envoya à Rome, le 20 octobre, l'exemplaire qui lui avait été remis. Le 1er novembre, en une brève lettre écrite en italien, Cobelluzio a le regret d'écrire à François de Sourdis que la congrégation du Concile, après nouvel examen, maintenait ses décisions antérieures (43). Malgré cette condamnation renouvelée, le cardinal de Bordeaux espère encore que l'affaire pourra s'arranger, il feint des excuses. Le nonce, qui redoute la diffusion de l'œuvre en d'autres conciles provinciaux, propose de faire imprimer les *correcta,* d'ajouter une lettre de désaveu en tête de la publication. Il s'attire une réponse très sévère, rédigée par Fagnani : ordre lui est donné d'intervenir auprès du roi pour empêcher les suites et de mettre François de Sourdis dans l'obligation stricte d'obéir. C'est un ordre formel de Cobelluzio et d'Urbain VIII (44). Le cardinal s'incline et n'a plus qu'à ronger son frein en relisant les textes raturés.

* * *

Tout n'était pas d'or pur dans ces décrets. A la première impression à Rome comme à Paris, on avait été frappé par la piété et le zèle pour la discipline ecclésiastique qui les animaient. Pour découvrir les

(40) *Ibidem,* p. 379.

(41) Bernardino Spada avait remplacé Ottavio Corsini. Ses lettres de nomination datent du 30 décembre 1623. Il fit le 30 mars 1624 son entrée à Paris qu'il raconta au cardinal-neveu dans sa lettre du 5 avril suivant. Cfr A. Leman, *Recueil des instructions générales aux nonces de France de 1624 à 1634,* Lille, 1920.

(42) « Dans le lieu où nous étions, écrit-il, j'ai vu qu'il y en avait une réserve d'au moins cinquante autres » (Lettre inédite citée dans P. Gouyon, *op. cit.,* p. 224; *Arch. Congr. Concile*; registre de Bordeaux).

(43) *Arch. hist. Gironde,* p. 498.

(44) Lettre inédite du 13 janvier 1626. *Arch. Congr. Concile*; registre de Bordeaux.

pailles dans ces beaux textes, il avait fallu la perspicacité de Prosper Fagnani, de celui qu'on appelait le très clairvoyant aveugle, *coecus oculatissimus,* tant sa cécité semblait avoir accru sa science de canoniste. Ce fut lui qui passa au crible le concile de Bordeaux (45). Il est intéressant de relever ses observations, faites sur le texte, avec les surcharges que le cardinal y ajoute dans son humeur. Cette confrontation de textes permettra de discerner que les protestations réciproques ne viennent pas du même esprit (46).

Le 1er décret prescrivait la profession de foi, aux membres du concile et à tous les catholiques. Les correcteurs romains précisent : *ab omnibus catholicis ad quos spectat.* Le 2e décret portant sur la prédication met l'entretien des prédicateurs à la charge des évêques, mais les autorise à se procurer les ressources nécessaires sur les revenus des monastères ou des procures conventuelles, faisant appel, au besoin, au bras séculier. La congrégation supprime ces dispositions additionnelles comme contraires au concile de Trente. Dans ce même décret sur les prédicateurs, le concile de Bordeaux avait prescrit : « *in omnibus, circa haec munia Episcopis obediant* », la congrégation ajoute : « *in omnibus ad praescriptum sacri Concilii Tridentini et constitutionis sanctae memoriae Gregorii XV de exemptorum privilegiis* ».

Dans le 3e décret, *de officiis divinis,* le concile de Bordeaux, faisant écho au rigorisme de la plupart des évêques français, avait fait aux fidèles devoir strict d'assister à la messe de paroisse, faute d'y manquer trois dimanches de suite, et frappé de suspens et d'interdit le prédicateur, le confesseur ou le docteur qui soutiendraient l'avis contraire. Plus condescendante à la liberté des fidèles, la congrégation reprend le concile de Trente qui prescrit aux évêques d'avertir les fidèles et de les exhorter à la messe paroissiale, mais supprime toute censure à ce sujet. D'après le 11e décret du même chapitre, défense absolue aux prêtres de consacrer des calices, « à moins qu'ils ne soient munis d'un privilège du Saint-Siège », ajoutent les correcteurs romains. Devant les désordres auxquels prêtaient certaines confréries, les pères de Bordeaux eussent voulu donner à l'Ordinaire le droit de les dissoudre et d'attribuer leurs biens à des œuvres pies. Rome ne leur concède ce droit qu'après une triple monition. Dans le décret *de festis,* les évêques s'attribuaient le droit de fixer et de rédiger le propre des saints de leurs diocèses. La congrégation exige au préalable une confirmation du siège apostolique.

---

(45) Prosper Fagnani (1587-1678) fut secrétaire de la congrégation du Concile pendant plus de vingt ans. Devenu aveugle à quarante-deux ans il n'en continua pas moins à mettre au service de tous ses trésors de science et d'érudition. Sur l'ordre d'Alexandre VII il a composé un commentaire des Décrétales en trois volumes in-folio qui fut réédité cinq fois (Hürter. *Nomenclator Litterarius,* t. II, p. 243).

(46) Nous résumons, dans cette discussion canonique, l'article de A. Gilly, cité plus haut : *Un Concile provincial à Bordeaux en 1624.*

Au sujet du précepte de la communion pascale, on retrouve à Bordeaux les mêmes sévérités contre les fidèles et contre les prédicateurs qu'au sujet de la messe du dimanche. Rome apporte le même tempérament. De même au sujet de la confession des malades : d'un côté, on exige que les réguliers qui l'auraient entendue avertissent le curé de vive voix ou par écrit; de l'autre, on ne parle que d'une simple constatation du curé. Le 6e décret *de poenitentia* est entièrement supprimé : il prétendait que les pouvoirs ordinaires donnés par le Saint-Siège restaient au contrôle de l'Ordinaire et cela sous peine d'interdit.

Le concile de Trente n'avait pas fixé l'âge auquel on pût recevoir la tonsure; le congrégation refuse à François de Sourdis la limite de douze ans. Dans le même décret, les pères de Bordeaux privaient des privilèges de la cléricature le clerc tonsuré infidèle à ses devoirs et le déclaraient inhabile pour l'avenir à posséder des bénéfices et à recevoir les saints ordres. La congrégation supprime cette irrégularité nouvelle. Les pères de Bordeaux prescrivaient de garder les interstices entre les ordres mineurs et le sous-diaconat *nisi pro officio Ecclesiae impendendo aliter episcopo videatur*; avec plus d'exactitude, la congrégation dit : *nisi necessitas Ecclesiae, utilitas, iudicio Episcopi aliud exposcat.* Ordre aux sous-diacres de communier tous les dimanches et à toutes les fêtes; ordre, non, exhortation. Excommunication contre ceux qui n'apportent pas leur témoignage complet en réponse à l'enquête qui précède le sous-diaconat; non, pas sous peine d'excommunication, mais pressante admonition.

A entendre les pères de Bordeaux, il y a équivalence entre mariage clandestin et concubinage. Plus discrètement, la congrégation sauvegarde l'usage admis par l'Eglise dans le passé.

Le 5e décret sur la résidence des pasteurs est entièrement supprimé. Les dispenses ne peuvent être laissées à l'arbitraire des évêques comme celle qu'ils accordent pour raison d'études. « Pour aucun motif, la faculté de dispenser de la résidence n'est donnée aux Ordinaires ». Le concile de Bordeaux avait étendu à toutes les églises des diocèses, même exemptes, où il y a *cura animarum* pour le seul évêque, de choisir et de constituer les prédicateurs. Le concile de Trente avait simplement posé le principe de la non-contradiction. Rome a soin de protéger les réguliers contre les empiètements de l'autorité épiscopale.

Ce souci se retrouve à propos de la promotion aux bénéfices ecclésiastiques. Le concile de Bordeaux aurait voulu que seuls les évêques eussent le pouvoir de donner l'*exequatur* aux rescrits apostoliques et aux autres documents confiés à l'Ordinaire. Mais, dans ce cas, répond la congrégation, l'Ordinaire peut être un abbé ou un chapitre diocésain, tout aussi bien qu'un évêque. François de Sourdis en convient. Il admet aussi la correction apportée au texte sur la simonie confidentielle; il en avait déclaré coupables ceux *qui sacros ordines sine*

iusto titulo et sufficienti ad vitam promoti fuerint; coupables ou seulement suspects, disent les censeurs romains. Ils se refusent encore à laisser les évêques fulminer l'excommunication contre ceux qui ne veulent pas révéler les auteurs de manœuvres simoniaques. A l'imitation de François de Sourdis, les pères de Bordeaux ne ménageaient pas les peines canoniques; ils croyaient qu'ils seraient toujours soutenus par le pouvoir du Roi auquel ils ouvraient bien large l'intervention séculière dans les affaires ecclésiastiques. Rome est plus réservée sur cette ingérence.

Les chapitres qui concernent les monastères, les prieurés, les moniales, sont ceux où les ratures romaines sont les plus nombreuses et les plus impitoyables. Les évêques veulent s'attribuer le droit de forcer les abbés à remplir leurs devoirs. Le concile provincial heurte le principe de l'exemption. Il veut interdire aux abbés mîtrés et crossés l'usage de leurs insignes en dehors de leurs monastères, sans la permission de l'évêque du lieu. La congrégation ajoute cette restriction : *salvis tamen sedis apostolicae privilegiis*. Les quatre premiers décrets *de prioribus et capellis* sont supprimés. Ils prétendaient établir le droit des évêques à visiter les prieurés, tant réguliers que séculiers, à régler la part des revenus qui devaient être affectés aux constructions nouvelles. Toutes ces clauses relèvent du droit papal. Quand les évêques de Bordeaux s'arrogent le pouvoir de réduire le nombre des messes de fondations des chapelles, la congrégation leur rappelle que les décrets d'Urbain VIII y ont pourvu. A propos de la clôture des moniales, elle rappelle également les cas expressément réservés dans la Constitution de Pie V. Rien à innover à ce sujet. Elle supprime également le chapitre sur la visite, le droit auquel prétendaient les prélats de Bordeaux sur les monastères.

Enfin, dans le chapitre sur le concile provincial et les peines canoniques, Rome enlève au métropolitain l'interprétation personnelle des décrets promulgués et de leurs applications éventuelles : l'archevêque n'est pas au-dessus du concile provincial, comme le pape au-dessus du concile oecuménique. De même la congrégation ne veut pas que les amendes infligées soient appliquées en partie aux œuvres pies, en partie au gré des accusateurs et délateurs : on comprend avec quelle sagesse ces derniers mots sont supprimés.

* * *

Tel fut le concile de Bordeaux de 1624, le dernier en date d'une tradition qui ne devait être reprise qu'en 1850. Bien qu'il n'ait jamais été approuvé par le siège apostolique, il jouit pendant tout le XVII[e] siècle d'une grande autorité, non seulement en Guyenne, mais en Languedoc et en Limousin. Dans ses procès et ses différends avec les chapitres et avec les réguliers, Claude Joly, à Agen, fait appel à ses décrets aussi bien qu'à Bordeaux Henri de Sourdis et Henri de Bé-

thune. Celui-ci en recueillera les avantages poursuivant la réforme pastorale avec plus d'ordre et plus de calme que François de Sourdis. L'estime que témoigne l'Assemblée du clergé de 1625 pour l'œuvre de Bordeaux ne se dément pas.

Ce succès n'a rien d'étonnant. Malgré ses imperfections, le concile de Bordeaux de 1624 est une œuvre remarquable. Il est peut-être moins complet que celui de 1582; il est, en tout cas, plus hardi dans ses exigences morales et, par là, contribue à faire avancer la réforme tridentine. Il se tient encore dans le sillage des grands conciles provinciaux de Milan et répand ainsi en France l'influence bienfaisante de saint Charles Borromée.

Mais son histoire dépasse les questions de lieu et de personnes. Il marque un point de repère important dans l'évolution des idées et des institutions ecclésiastiques. A la croisée des chemins il est la pierre d'attente du gallicanisme naissant. Ce ne sont que les premières tendances, une disposition d'esprit, une mentalité qui saisit les évêques de France et qui les tourne vers leurs horizons particuliers. Ces prélats sont soucieux de réformes, ils ont une haute idée de leurs devoirs et de leurs responsabilités. Pour les remplir, ils veulent avoir leur liberté d'allure. Ils n'entendent déjà plus comme à Rome l'œuvre du concile de Trente. Ils ne comprennent pas que, suivant un mot heureux de Monsieur Gouyon, il y a osmose entre Eglise universelle et église particulière, que les deux sociétés, distinctes sans être séparées, sont ouvertes l'une sur l'autre, solidaires d'intérêts et que, quand elles se raidissent, c'est au désavantage de la véritable vie de l'une et de l'autre. Insensiblement, ces évêques prégallicans penchent vers un nationalisme religieux. Ils sont plus impressionnés par l'ascension de la monarchie absolue que par l'affermissement que le concile de Trente a donné à la primauté pontificale. Sous la main d'un Richelieu ou d'un Louis XIV, ils sauront ce que cette tutelle leur coûtera. Pour l'heure, ils sont extrêmement susceptibles sur tout ce qui, de près ou de loin, touche à l'exercice de leurs prérogatives et considèrent comme privilège abusif tout indult du Saint-Siège. A l'Assemblée de 1625, se produisent les premières frictions avec les religieux. Elles avaient eu leurs prodromes dans plus d'un diocèse de France, à propos de confessions et de communions pascales. Les heurts se renouvelleront dans la suite à Bordeaux dès 1626. Ces tendances frondeuses pour tout ce qui n'est pas de droit particulier se développeront pendant tout le siècle. Si François de Sourdis et l'Assemblée de 1625 avaient eu la sagesse d'attendre les corrections romaines avant de publier les décrets, s'ils les avaient reçues avec plus de largeur de vues, ils auraient fait une œuvre plus catholique, les conciles provinciaux n'auraient peut-être pas été supplantés par les Assemblées nationales et la réforme catholique aurait acquis plus de solidité et d'unité.

Enghien. Paul BROUTIN, S. I.

A PROPOS DES FRÈRES CONVERS

A l'automne 1949, la *Vie Spirituelle* consacrait un numéro entier de son supplément au problème des « religieux laïcs » (1). Cette publication (où le R. P. Bonduelle, dans un article très documenté du point de vue canonique et théologique, riche d'observations spirituelles et de remarques psychologiques, rendait compte d'une enquête faite auprès des supérieurs et maîtres des novices de tous les ordres et congrégations d'hommes existant actuellement en France) a attiré l'attention sur le problème des religieux non-prêtres, frères lais, convers ou coadjuteurs, qui partagent la vie et coopèrent à l'apostolat des prêtres dans les couvents et communautés. Problème important, urgent, et dont on risque d'ignorer ou de méconnaître l'intérêt. Nos frères ne sont pas assez connus, même des amis de nos communautés, et ils ont parfois l'impression justifiée que leur vie religieuse n'est pas estimée à sa vraie valeur. D'autre part, on ne peut nier que, aujourd'hui, le recrutement et la formation des frères posent des problèmes sérieux, qu'il faut envisager dans leur ensemble, dans leur complexité, dans leurs incidences psychologiques et spirituelles. Il était nécessaire que des études documentées et réfléchies posent ces problèmes, que fût dépassé le stade un peu facile des statistiques et des appels de recrutement; c'est pourquoi tous ceux qui ont le sens de la haute valeur religieuse de la vocation des frères convers seront reconnaissants à la *Vie Spirituelle* du bel effort que représente ce numéro.

Dans ces quelques pages, nous ne songeons, ni à dresser l'inventaire des richesses rassemblées dans cette publication, ni à reprendre le travail fort bien fait par des spécialistes. Nous voudrions simplement réfléchir sur la vocation religieuse laïque, et essayer d'en dégager le fondement théologique.

Car, pour beaucoup de nos contemporains, il semble que le problème des convers ne se pose qu'au plan apostolique et sociologique. L'aboutissement normal de la vie religieuse masculine, estime-t-on, c'est le sacerdoce : un jeune homme qui entre au noviciat doit, pensent parents et amis, aboutir au sacerdoce. Cependant, la vie de la communauté et ses travaux apostoliques exigent que certaines tâches matérielles, que ne peuvent remplir les prêtres, soient accomplies par d'autres, qui aident ainsi, indirectement, à l'œuvre apostolique : d'où le nom d'« auxiliaires » ou de « coadjuteurs », qu'ils portent fréquemment. Cette collaboration fraternelle à une œuvre commune,

---

(1) *Supplément de la Vie Spirituelle*, n° 11 : 15 novembre 1949 : « Religieux laïcs ».

signe visible de la communauté des prières et des mérites dans la grande famille de la vie religieuse, donnerait au travail des frères tout son sens et toute sa valeur. Valeur en quelque sorte empirique, plus sociologique, avouons-le, que proprement théologique. Une telle division du travail, commode sinon indispensable, suffirait-elle à justifier la coexistence, dans une même communauté, de deux « classes » d'hommes, unies sans doute dans la charité et la pratique d'une même règle, mais enfin subordonnées l'une à l'autre dans l'accomplissement d'une même œuvre commune ? Assurément, les frères ne sont pas les « serviteurs » des Pères, mais les serviteurs de la tâche apostolique une, qui est celle de la communauté. Mais on peut se demander s'il ne conviendrait pas que les tâches matérielles elles-mêmes soient assumées, à tour de rôle, par les prêtres, à l'exemple de saint Paul, qui jamais ne fit appel à des « coadjuteurs » écartés par vocation du sacerdoce, et s'il est indispensable qu'elles soient confiées, de manière pratiquement exclusive, à des frères laïques. Nos contemporains, d'une susceptibilité quasi maladive pour tout ce qui touche aux inégalités sociales, n'hésitent pas à formuler crûment l'objection, et nous savons tels élèves de pensionnats religieux qui, faute d'intelligence de la vie religieuse des frères, se scandalisent hautement de la condition qui leur est faite. « Le phénomène « classe sociale », dit le R. P. Bonduelle, et le donné « convers » ne vont pas sans un certain parallélisme qui épouse la marche de l'histoire et qui rend difficile, parfois, de séparer ceci, qui est souvent règne du Malin, d'avec cela, qui est sain et construction du Royaume de Dieu ». (2).

Aussi bien pensons-nous que, dans l'opinion catholique courante, le problème risque d'être mal posé, que trop de justifications de l'existence des frères convers demeurent à un plan superficiel et s'appuient sur des arguments discutables. La question doit être située au niveau même de la vie religieuse : il faut se demander si la vie religieuse, pour les hommes, comporte référence nécessaire, implicite ou explicite, au sacerdoce — en sorte qu'une vie religieuse exclusive du sacerdoce apparaîtrait comme tronquée ou diminuée.

L'histoire et la théologie s'accordent à nous apprendre qu'il n'en est rien, et que, de soi, la vie religieuse et le sacerdoce sont deux choses fort distinctes.

Aux origines de la vie religieuse, nous ne trouvons que des « laïques » : les moines de la Thébaïde ou du désert de Scété sont de pieux fidèles, qui vont chercher loin des villes et loin des hommes une perfection de la vie chrétienne, que rendent plus malaisée la paix constantinienne et la fin des persécutions. La vie solitaire apparaît, à ces ancêtres, comme un succédané de l'impossible martyre. Loin d'aspirer au sacerdoce et à l'apostolat, ces hommes rudes le fuient, conscients des

(2) *Supplément de la Vie Spirituelle*, n° 11, p. 270-271.

dangers d'une vie au milieu du monde, et appelés au désert par l'attrait puissant de la solitude et de la prière. Quand s'organisa la vie religieuse et que se créèrent les monastères, en Orient avec saint Pacôme et saint Basile, en Occident avec saint Benoît, la grande majorité des religieux demeura dans l'état laïque. La règle bénédictine ne connaît qu'une seule classe de moines, qui viennent chercher au monastère la stabilité de vie et la conversion des mœurs (3) ; et ces moines sont, normalement, des laïques. Ce n'est que par exception que saint Benoît autorise l'admission de prêtres au nombre des novices (4).

L'Ordre franciscain, on le sait, ignora, en ses débuts, la distinction entre prêtres et non-prêtres. Saint François, qui, lui-même, n'avait pas voulu aspirer à la dignité sacerdotale, ne souhaitait pas que ses fils devinssent prêtres : en tout cas, aucune distinction à l'intérieur des couvents franciscains : originellement, l'ordre de saint François est un ordre de laïcs.

La vocation intellectuelle des Frères Prêcheurs imposa, par contre, une distinction plus marquée. Les convers dominicains, à la différence des Cisterciens, sont affectés au service temporel des couvents. Saint Dominique songea même à leur confier l'administration et la gérance de tout le temporel ; mais l'expérience y fit renoncer le chapitre de 1220. Du moins, une vie religieuse commune, une commune participation à l'office divin unit convers et prêtres à l'intérieur des cloîtres dominicains : « tous sont frères au même titre, tous sont claustraux, tous sont pleinement religieux dès le début » (5).

L'institution, au XVI^e^ siècle, des « clercs réguliers » accentua, à l'intérieur de la vie religieuse commune, la distinction entre « Pères » et « frères coadjuteurs ». Désormais la « religion » est « cléricale », ceux qui se présentent au noviciat doivent posséder les aptitudes et pouvoir faire les études qui leur permettront l'ordination sacerdotale. La vocation de « clerc régulier » est normalement une vocation de prêtre, et il faudra, en conséquence, envisager, parallèlement, une autre classe de religieux non-prêtres, « coadjuteurs » des précédents et collaborateurs, « dans l'emploi de Marthe » (6), de leur activité apostolique. Cette distinction, plus marquée que dans les siècles précédents, n'altérait en rien l'union fraternelle de tous. Bien plus, il est notable que saint Ignace, dans ses Constitutions, marque peu de différence entre ceux qu'il nomme « coadjuteurs spirituels », qui sont prêtres, et les « coadjuteurs temporels », qui sont des laïques. Si, conformément aux usages du temps, il ne souhaite pas que ces « coadjuteurs temporels » apprennent à lire et acquièrent de l'instruction, il

(3) A. M. Henry, *Suppplément de la Vie Spirituelle,* n° 11, p. 281.
(4) Saint Benoît, *Regula,* ch. 60.
(5) A. M. Henry, *loc. cit.,* p. 284-285.
(6) Saint Ignace de Loyola, *Constitutiones Societatis Iesu,* Pars I^a^, ch. 2, n. 2.

tient à ce que nulle distinction inutile, nulle séparation inopportune ne vienne discriminer, dans les collèges et maisons de la Compagnie, ceux qu'une même vocation et une même formation spirituelle unit en un même amour de l'Eglise et en un commun dévouement à son Chef visible, le Souverain Pontife (7).

Car les « frères coadjuteurs » sont religieux au même titre que les prêtres — et c'est ce que marque, dans la Compagnie de Jésus, l'identité des vœux qui lient à l'Ordre « coadjuteurs temporels » laïcs et « coadjuteurs spirituels » prêtres (8). Car la vie religieuse, en son essence, est un effort pour vivre en perfection les engagements du baptême, et donc, de soi, se rattache à l'état de tout baptisé et non pas spécifiquement à l'état sacerdotal.

On peut, en effet, distinguer deux « lignes » dans la participation du chrétien au sacerdoce unique du Christ : la participation du baptême et la participation de l'ordre, laquelle suppose la première, mais s'articule en une ligne différente et complémentaire.

Union mystérieuse à la mort et à la résurrection du Christ, le baptême donne au chrétien de devenir membre du Christ et donc de participer, de façon authentique, à son éternel et souverain sacerdoce : « Vous êtes une race élue, écrit saint Pierre, un sacerdoce royal, une nation sainte, un peuple que Dieu s'est acquis, afin d'annoncer la vertu de Celui qui vous a appelés des ténèbres à son admirable lumière » (9). Ce sacerdoce des baptisés suppose en eux un effort constant pour vivre en « fils de lumière » (10) et ne pas retomber dans l'abjection d'où les a tirés la miséricorde du Christ. Sans doute, cette obligation s'impose à tout chrétien; elle est compatible avec la vie dans le monde, avec l'état de mariage, et les soucis d'une activité temporelle. Nombreux sont les chrétiens qui se sont sanctifiés et se sanctifient chaque jour par une pratique admirable — et parfois héroïque — des vertus chrétiennes au milieu des soucis prenants d'une famille, d'une profession, d'une responsabilité sociale et civique. L'Action catholique, en remettant en honneur la sanctification par le devoir d'état, l'impérieuse nécessité de la présence chrétienne des laïcs dans des milieux de vie où souvent ne peut pénétrer le prêtre, en aidant les époux à prendre conscience plus profondément des richesses spirituelles du sacrement de mariage, a permis à nos contemporains de vivre plus intensément que jamais leur vie spirituelle de baptisés. Mais la grâce, aujourd'hui comme jadis, pousse certaines âmes à

(7) Saint Ignace de Loyola, *Examen Generale*, c. VI — *Constitutiones*, Pars V^a, c. 4. Parmi ceux qui se présentent au noviciat, saint Ignace admet des « indifférents », qui laissent aux supérieurs le soin de décider s'il vaudra mieux, après épreuve et connaissance plus approfondie de leurs aptitudes, les admettre au nombre des scolastiques, destinés au sacerdoce. ou des coadjuteurs temporels : *Examen Generale*, c. VIII.

(8) Saint Ignace de Loyola, *Constitutiones*, Pars V^a, c. 4, n. 3.

(9) *I^a Petri*, II, 9.

(10) *Ephésiens*, V, 8.

désirer vivre en perfection plus grande leur attitude de baptisés. Non pas une autre perfection, non pas même à proprement parler une perfection surérogatoire (il n'est qu'un Evangile, et qui s'adresse à tous), mais une intensité plus exclusive dans l'amour et le don, par le refus de tout ce qui n'est pas Dieu. Et c'est la vie religieuse, qui est préférence inconditionnée de Dieu, et donc rejet de tout ce qui pourrait s'opposer au caractère absolu de cette préférence. « Celui qui est marié, dit saint Paul, doit forcément s'inquiéter des choses du monde, et des moyens de plaire à sa femme. Celui qui n'est pas marié a seulement à s'inquiéter des choses du Seigneur » (11). Une telle liberté du cœur séduit les âmes que Dieu appelle à la vie religieuse; elles voient dans les vœux un moyen commode de s'unifier dans la seule recherche du Seigneur, de se détacher de toute possession, de tout amour-propre, de toute recherche de soi dissipante: et d'un élan d'amour, confiantes en la grâce, elles s'engagent à suivre jusqu'au bout, dans le renoncement et la fidélité à une règle, le Christ crucifié.

Mais, ce faisant, elles ne cherchent pas autre chose que pratiquer aussi parfaitement qu'il se peut l'idéal de leur baptême. La loi fondamentale de la vie religieuse, ce sont les exigences que saint Paul formule en corollaire de sa théologie du baptême : « Ainsi, vous-mêmes, regardez-vous comme morts au péché, et comme vivants pour Dieu en Jésus-Christ. Que le péché ne règne donc point dans votre corps mortel, et n'obéissez pas à ses convoitises. Ne livrez pas vos membres au péché comme des instruments d'iniquité; mais donnez-vous vous-mêmes à Dieu, comme étant vivants, de morts que vous étiez, et offrez à Dieu vos membres, comme des instruments de justice. Car le péché n'aura point de pouvoir sur vous, puisque vous n'êtes plus sous la Loi, mais sous la grâce » (12).

Si donc la vie religieuse est un effort pour vivre en perfection la « spiritualité du baptême » — et la tradition monastique a toujours regardé la profession religieuse, non pas comme un second baptême, ce qui n'aurait pas de sens, mais comme une authentique « rénovation des promesses baptismales » —, il faut en conclure que la participation au sacerdoce du Christ, qu'implique la vie religieuse en elle-même, n'est autre que celle du baptême et de la confirmation. En d'autres termes que le religieux, *en tant que tel,* se tient du côté du chrétien, et non du côté du prêtre.

Car le prêtre, pensons-nous, participe à un autre titre au sacerdoce du Christ. « Le prêtre, dit saint Thomas, représente le Christ en tant que, par lui-même, Il a rempli un ministère » (13). Le prêtre reçoit donc, par le sacrement de l'ordre, une participation *ministérielle* au

(11) *I Corinthiens,* VII, 32-33.
(12) *Romains,* VI, 11-14.
(13) Saint Thomas d'Aquin, *Summa Theologica, Supplementum,* q. 40, a. 4, ad 3.

sacerdoce du Christ. Et cela par l'Église, qui le choisit pour être son ministre et le dispensateur des grâces sacramentelles. Le prêtre, dit encore saint Thomas, est consacré pour remplir une double fonction : d'abord et principalement pour offrir le sacrifice eucharistique ; ensuite, et secondairement, pour préparer le peuple de Dieu à recevoir l'eucharistie (14). Représentant du Christ, le prêtre est le délégué et le mandataire de l'Église. C'est là le sens de son élection et de sa consécration : parmi ses enfants, l'Église choisit certains hommes qui seront ses ministres. « Efforcez-vous de vivre, dit l'évêque aux sous-diacres qu'il va ordonner, de façon à être de dignes serviteurs de l'Église de Dieu, qui est le Corps du Christ ». Le caractère sacramentel, dit saint Thomas, est une « puissance spirituelle ». Mais, à la différence du caractère baptismal, qui est seulement une aptitude à recevoir les grâces, le caractère sacerdotal confère « puissance active » : « Au baptême est donnée une certaine puissance spirituelle pour recevoir ; cette puissance est donc, pour ainsi dire, passive. Mais la véritable puissance dit activité et prééminence ; telle n'est pas la puissance reçue au baptême » (15).

Il faut donc admettre, à côté de la ligne baptismale, qui dit incorporation au Christ par aggrégation à l'Église, corps du Christ, une autre ligne complémentaire de participation au sacerdoce du Christ, qui est la ligne ministérielle du sacerdoce : par là, le prêtre devient ministre de l'Église et représentant du Christ sanctificateur ; il enseigne en son nom, et, en son nom, prononce les paroles de la consécration : le prêtre a pouvoir sur le corps eucharistique et sur le corps mystique du Christ.

Cette élection et cette députation au ministère ne font aucunement partie de la vie religieuse *comme telle*. Elles peuvent s'y ajouter, et l'on aura alors le cas, si courant aujourd'hui qu'il peut sembler normal, du prêtre-religieux, c'est-à-dire soit du religieux appelé par l'Église au ministère sacerdotal, soit du prêtre qui s'aggrège à une société religieuse et prononce des vœux. Le premier cas se rencontre, plus ou moins fréquent, tout au long de l'histoire de l'Église : à l'époque patristique, beaucoup d'évêques, particulièrement en Orient, furent choisis parmi les moines : qu'il suffise de nommer les Pères cappadociens, saint Jean Chrysostome, saint Jacques de Nisibe, saint Aphraate, et tant d'autres... Dès l'époque médiévale, et surtout à partir du XVI^e^ siècle, ce sont des ordres ou sociétés religieuses en corps qui sont appelés par l'Église à fournir des prêtres, et approuvés dans leur ensemble comme « religions cléricales », pour employer la terminologie canonique moderne (16). L'élévation au sacerdoce devenant habituelle ou

(14) *Ibid.*, q. 37, a. 2 & 4 ; q. 40, a. 4.
(15) *Ibid.*, q. 34, a. 2, ad 2 & 3. Cfr E. Boularand, *Caractère sacramentel et mystère du Christ*, dans la *Nouv. Rev. Théol.*, mars 1950, p. 252-274.
(16) *C.I.C.*, c. 488, 4°.

normale pour la majorité des religieux, les supérieurs majeurs sont habilités par l'Eglise à présenter à l'ordination ceux de leurs sujets qui offrent les garanties d'idonéité et témoignent des dispositions requises. D'autre part, dès le temps de saint Benoît, l'Eglise autorisait ceux de ses prêtres qui s'y sentaient appelés à embrasser la vie religieuse.

Il serait donc contraire à l'esprit de l'Eglise d'opposer vie religieuse et sacerdoce, de préconiser un retour pur et simple à l'usage archaïque de ne conférer le sacerdoce qu'à quelques rares religieux d'une communauté, ou de prétendre détourner de la vie religieuse tout jeune homme qui présente les signes d'une vocation sacerdotale et s'y croit appelé, pour l'orienter vers le clergé diocésain. Aujourd'hui plus encore que jadis, l'Eglise désire que de nombreux religieux la servent dans le ministère sacerdotal, soit dans les pays de chrétienté, soit dans les missions.

Mais la fréquence même de ce cas ne saurait engendrer de confusion : le prêtre religieux, en fait, unit en sa personne une double vocation et une participation à un double titre au sacerdoce du Christ : comme prêtre, il participe au caractère sanctificateur du Christ, comme religieux, il s'efforce à vivre en perfection la grâce de son baptême, et à reproduire en lui la vivante image du Verbe incarné médiateur.

L'effort vers la perfection de la charité, qui constitue, selon saint Thomas, la fin même de la vie religieuse (17), n'implique donc pas orientation au sacerdoce ; il n'est certes pas incompatible avec le sacerdoce, et l'expérience spirituelle de beaucoup de prêtres, de ceux notamment qui demandent à des vœux privés une aide pour tendre à la perfection que demande leur ministère, prouve à l'évidence combien la vie religieuse peut apporter de secours à la vie sacerdotale, et quelle harmonie concrète réalise l'état du prêtre religieux. Mais il faut maintenir qu'*en soi,* la vie religieuse est *autre chose* que la vie sacerdotale, et que la vocation religieuse peut se rencontrer sans la vocation sacerdotale, même chez des hommes qui auraient les aptitudes humaines et intellectuelles capables de les faire aspirer au sacerdoce ; pour ne pas faire état d'exemples proches de nous, il suffit de penser à saint François d'Assise...

Ces réflexions voudraient contribuer à faire mieux comprendre la vocation des frères convers, et montrer que chez eux se réalise à plein une authentique vie religieuse, tout aussi bien, du reste, que chez les frères enseignants. Notre monde moderne, soucieux d'efficience, risque de ne pas saisir la plénitude de ces vies effacées et modestes, qui lui paraissent un peu diminuées. Assurément, les considérations apostoliques peuvent justifier que, dans la communauté de vie religieuse, des prêtres soient aidés par des frères qui les déchargent des

(17) Saint Thomas d'Aquin, *Summa Theologica,* II^{a} II^{ae}, q. 186, a. 2.

tâches matérielles absorbantes : et c'est un aspect non négligeable de la grandeur de la vie des frères que de coopérer, à leur place, à l'œuvre commune d'apostolat et de service des âmes. Mais il nous semble que les exigences de l'apostolat ne suffisent pas à rendre pleinement compte de la vocation des frères convers, et que, pour en comprendre la beauté et la plénitude, il faut bien voir que cette vocation est adéquatement religieuse, sans que rien n'y fasse défaut pour réaliser cette totalité de don qui dit « perfection de charité ».

On pourrait, ce semble, ajouter ceci : si l'évolution de la vie religieuse a peu à peu transformé les monastères et communautés, de fraternités de laïques en fraternités de prêtres, si, dans les ordres et congrégations, le nombre des prêtres s'est accru au cours des siècles, tandis que diminuait le nombre des religieux laïques, si donc, avec l'approbation de l'Église et selon une évolution que nous devons estimer voulue de Dieu, il y a eu compénétration progressive de la vie religieuse pure par l'état sacerdotal, il est bon que certains représentent et perpétuent les formes primitives et rappellent que la vie religieuse, *en soi*, demeure chose distincte de la vie sacerdotale, et que l'on y peut tendre à l'authentique sainteté sans les grâces du sacerdoce : et c'est là ce que signifie, parmi nous, l'existence des frères convers, l'héroïcité des vertus de ceux que l'Église a mis ou mettra sur ses autels, et la sainte ambition de les imiter qui nourrit et stimule la fidélité de ceux qui, plus encore que la quotidienne présence d'un inlassable dévouement, nous donnent l'exemple vivant d'une admirable vie religieuse toute d'abnégation et d'union à Dieu.

Angers. Henri Holstein, S. I.

ACTES DU SAINT-SIEGE

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Motu proprio « Sollicitudinem nostram » du 6 janvier 1950 promulguant les canons sur la procédure judiciaire pour l'Eglise Orientale. — (*A.A.S.*, XXXXII, 1950, pp. 5-120).

Par ce Motu proprio, le Souverain Pontife promulgue pour l'Eglise Orientale les canons concernant la procédure judiciaire tant au contentieux qu'au criminel et abroge tout statut général, particulier ou spécial, porté par les Synodes compétents, toute règle acquise par prescription ou par coutume générale ou particulière. En conséquence, les dispositions nouvelles législatives devront être seules appliquées aux fidèles Orientaux, « ubique terrarum », à partir du 6 janvier 1951 et tout droit particulier contraire à la loi nouvelle ne pourra jouer que dans la mesure même où son application est permise par cette loi.

Dans ses considérants, le Pape exprime tout d'abord sa joie devant l'accueil fait à la promulgation, en date du 22 février 1949, des canons sur le mariage. Il remarque ensuite que, si on demande une publication rapide de tout le Code de droit oriental, celle des règles concernant les tribunaux ecclésiastiques était encore plus urgente. Pourquoi ? A raison de l'état actuel de la législation : de nombreux textes sont encore en vigueur, qui ont été établis pour d'autres conditions de temps et sont ainsi devenus soit pratiquement inapplicables, soit dommageables au bien spirituel des fidèles. De plus, certaines dispositions anciennes ne sont plus utiles et rendent l'étude du droit difficile, soit qu'elles reprennent souvent les mêmes points, soit qu'elles s'opposent entre elles. Enfin, face à des empiétements de juridictions civiles, il faut, pour les défendre, mieux définir les droits sacrés de l'Eglise en matière de pouvoir judiciaire.

Etant donné l'ampleur des lois codifiées, nous ne pouvons en reproduire le texte, ni esquisser même les grandes lignes de cette législation, ni analyser toutes les différences, d'ensemble ou de détail, entre les dispositions du droit latin et du droit oriental. Nous ne noterons que certains points. Le plan suivi est sensiblement identique à celui du livre IV du Code. Trois grandes parties : dispositions générales de la procédure répondant à nos titres I à VI, procédure contentieuse (titres VI-XVIII, XX-XXXI), procédure criminelle (titre XIX). Au total, 576 canons contre 447 dans le Code latin. Sur de nombreux points, les deux législations sont parallèles. On peut cependant remarquer plusieurs ensembles propres au droit oriental : organisation du tribunal ordinaire du Siège patriarcal ou archiépiscopal (cc. 17-20, 85-91) et de tribunaux régionaux (cc. 38-39), procédure de l'arbitrage largement développée (cc. 98-122 contre 1929-1932), règles d'appel propres (c. 72-74), rôle en partie diversement réglé du promoteur de justice et du défenseur du lien [cc. 57-67 (1586-1590), 309 (1786), 365 (1841), 368 (1844), 380 (1856, § 2)].

On peut signaler diverses prescriptions particulières qui n'ont pas toujours une détermination correspondante en droit latin : sur l'objet du pouvoir judiciaire : le c. 1 (1552, 1993) spécifie dans son § 2, 2°, qu'il s'agit en procédure criminelle de « poenam infligendam vel declarandam » et, au lieu de parler simplement de « delicta publica », il porte dans son § 3 : « delicta quae in foro externo legitime probari possunt ». De semblables remarques, souvent moins

importantes, peuvent être faites sur la compétence du Saint-Siège à l'égard des évêques résidentiels et iérarques des lieux : c. 16 (1557), le sujet ignorant le lieu de son domicile assimilé au vagus : c. 26 (1563), la compétence exclusive du tribunal d'appel : c. 37, § 2 (1572, § 2), le devoir du juge : c. 143 (1619), le cas du sourd ou du muet : c. 156 et 301, la langue à employer : c. 159, § 2 (1644, § 2), la question d'aliments : cc. 194, 195, l'introduction de causes intéressant le bien public : cc. 226, 227, la citation définissant le commencement de l'instance : c. 254 (1732), le rôle du juge au cas de dol : c. 264 (1742), 281 (1759), le serment à déférer : c. 266 (1744), le choix d'experts : cc. 318-319 (1795-1796), l'appel au Saint-Siège : c. 401, l'appel : c. 417, § 2 (1891), 494, la question des tarifs : c. 436, § 3 (1909), le règlement des frais au cas de procédure gratuite : c. 444, l'inscription de la dispense d'un mariage « ratum et non consummatum » : c. 496.

Certaines modifications du texte ont été commandées par des réponses du Saint-Office et de la C.I.C. : c. 28 (1565), 416 (1890), 430 (1903), 478 (1971, § 1, 1° et § 3), 497 (1989), 498 (1990). Les autres déclarations de la C.I.C. n'ont pas entraîné de formulation nouvelle. D'autres différences, que nous découvrirait la comparaison des textes, ne sont que des mises au point visant à donner une expression juridique plus claire ou une présentation du dispositif plus logique : par exemple : c. 5 (199, § 2) : le terme « industria personae » est remplacé par « propter qualitates suas » et dans ce même canon le § 3 recouvre les §§ 3 et 4 de notre canon 199; de même dans les causes matrimoniales le c. 470 (1962) précise la compétence du Saint-Office et celle de la S.C. pour l'Eglise Orientale, le c. 471 détermine mieux la question des dispenses de mariage « ratum et non consummatum ».

Le droit canonique oriental étant en cours de publication, on comprend que les renvois aux autres parties du Code aient été impossibles. Les canons actuels donnent de ce fait certaines dispositions à venir : c. 11 (207, § 1), cc. 41-44 (1574, § 2, 385-388), 143, § 3 (1654, § 2), 168, § 2 (1553, § 2), 224 (1704), 451, § 1 (1923), 520, § 3 (1946). On peut signaler qu'à deux reprises il est fait allusion à l'évaluation des biens et sommes en francs-or : cc. 18 et 404. Certains canons de droit latin ou éléments de textes n'ont pas été repris : 1561 § 2, 1566 § 2, 1601, 1644 § 3, 1652, 3°, 1691, 1736, 1827, 1849, 1857 § 2, 1970. Signalons en dernier lieu une erreur d'impression qui semble pour le moins évidente : la première ligne du c. 442 correspond à celle du c. 443 et inversement.

A. Delchard, S. I.

Encyclique « Anni Sacri » du 12 mars 1950 demandant une journée de prières le dimanche de la Passion. — (*A.A.S.*, XXXXII, 1950, p. 217).

Au jour anniversaire de son couronnement, le Souverain Pontife a lancé au monde entier un nouvel appel à la prière pour obtenir de Dieu, à l'occasion de l'Année Sainte, la restauration des mœurs chrétiennes et la concorde entre les peuples.

Le Pape exprime sa joie à la vue des heureux débuts de l'Année Sainte. Mais il manifeste tout aussitôt ses anxiétés en notant que la paix n'est pas rétablie et que les peuples vivent comme sous la menace de nouveaux conflits.

« Ce qui non seulement nous paraît plus grave, mais est la source de tous les maux, c'est que souvent le mensonge se substitue à la vérité et est utilisé comme un instrument de lutte; la religion est négligée par beaucoup, comme s'il s'agissait d'une chose de peu d'importance; on arrive même à interdire cette religion dans le cadre familial et social, comme étant un reste de vieilles superstitions; on exalte l'impiété de façon privée et publique de sorte que,

Dieu et sa loi supprimés, il n'y a plus de fondement pour la moralité. La presse n'attaque que trop souvent, de façon vulgaire, les choses saintes ; ou bien elle répand toutes espèces d'obscénités et provoque au vice, avec d'incroyables dommages, la tendre enfance et la jeunesse qu'elle allèche. Par de fausses promesses, on trompe le peuple et on le pousse à la haine, aux rivalités, à la discorde, surtout si l'on parvient à lui arracher la foi ancestrale, qui est la suprême consolation dans les peines de cette vie. On organise et on suscite constamment la violence, les soulèvements et les troubles qui ruinent l'économie et causent partout au bien commun des dommages irréparables ».

Le Souverain Pontife déplore par-dessus tout les graves injures faites à Dieu, aux droits de l'Eglise, à la liberté humaine dans beaucoup de nations. Les ministres sacrés les plus élevés sont entravés dans leur activité, ou chassés, exilés, emprisonnés. Dans l'enseignement inférieur ou universitaire, dans la presse, ou bien aucune possibilité de défendre la doctrine catholique, ou bien une censure telle qu'il semblerait que la vérité, la liberté, la religion elle-même doivent se mettre totalement au service des autorités publiques.

Puisque la source de tous ces maux réside dans le rejet de Dieu et de sa loi, il est absolument nécessaire que les prières montent vers lui et que l'on ramène tous les hommes à ces préceptes qui seuls apportent lumière, paix, concorde, justice. De là un devoir pressant pour les prêtres, pendant l'Année Sainte, de n'épargner aucune fatigue pour que les hommes reviennent à Dieu. Que l'Action catholique les aide dans cette tâche qu'ils ne peuvent assumer seuls.

Mais les forces humaines seront impuissantes si la grâce divine ne les bénit. C'est pourquoi le Saint-Père demande aux évêques de provoquer un nouveau mouvement de prière pour que Dieu accorde les remèdes proportionnés aux maux présents : « Nous désirons que ces prières publiques, jointes aux Nôtres, s'élèvent spécialement vers Dieu le 26 mars, dimanche de la Passion. C'est le moment en effet où la liturgie commence à commémorer les tourments affreux par lesquels le Divin Rédempteur nous a rachetés de l'esclavage du démon et fait passer dans la liberté des fils de Dieu. Notre intention est de descendre ce jour-là à la basilique Saint-Pierre pour y joindre nos prières non seulement à celles des fidèles présents mais à celles de tout l'univers catholique. Que ceux que la maladie, la vieillesse ou une autre cause empêchent de se rendre aux églises offrent à Dieu leurs souffrances et leurs angoisses en un esprit d'humilité et de confiance, de manière à ce qu'une seule prière, un seul désir, un seul vœu montent de tous les cœurs ». « Puissent tous les hommes, à qui une prière aura obtenu la lumière d'en haut, savoir qu'un seul, c'est-à-dire le Divin Rédempteur, est capable d'apaiser heureusement les multiples et épouvantables dissensions humaines : Jésus-Christ, qui est la voie, la vérité et la vie ».

Discours aux membres de l'Union des juristes catholiques italiens le 6 novembre 1949. — (*A.A.S.*, XXXXI, 1949, p. 597-604 ; trad. franç. : *Doc. cath.*, XLVI, 1949, col. 1537-1544).

Nul n'ignore la compétence personnelle du Souverain Pontife en matière de droit, mais ici c'est avant tout en Maître de la doctrine chrétienne, averti des problèmes du droit, qu'il parle. Ce discours rappelle des idées fondamentales, mais pose également des conclusions pratiques dont la gravité n'échappera à personne.

La Rome antique nous a laissé le « Corpus iuris » ; la Rome chrétienne nous apporte la foi. Entre ces deux réalités « pas d'opposition, mais concordance ; car la foi ne peut pas ne pas marquer de son sceau la vérité, que l'esprit humain découvre, examine et ordonne ».

De là, noblesse de la profession du juriste qui doit rechercher « la connaissance des choses divines et humaines, la science du juste et de l'injuste » (Ulpien, l. 10, D., I, 1). Le juriste doit avant tout connaître les « choses divines » non seulement parce que, dans la vie humaine sociale, la religion doit avoir la première place et diriger pratiquement la conduite du croyant, à laquelle le droit devra, lui aussi, dicter ses normes, ...mais surtout parce que, sans cette connaissance supérieure des choses divines, la connaissance des choses humaines, qui est le second et le plus immédiat objet, sur lequel doit s'arrêter l'esprit du juriste, resterait privée de ce fondement qui dépasse toute vicissitude humaine dans le temps et dans l'espace et repose dans l'absolu, en Dieu ». Parce que « l'essence du droit ne peut dériver que de la nature même de l'homme; et parce que, d'autre part, cette nature ne peut être connue, pas même approximativement, quant à sa perfection, sa dignité, son élévation et ses fins, sans la connexion ontologique par laquelle elle est liée à sa Cause transcendante, il est clair qu'il ne sera pas possible au juriste d'acquérir une saine conception du droit, ni d'obtenir son ordonnance systématique, sinon en renonçant à voir l'homme et les choses humaines en dehors de la lumière qui descend de la divinité pour éclairer le pénible chemin qu'il suit dans ses investigations ». C'est ce qu'a rejeté une conception positiviste du droit, qui a voulu « construire le système des droits humains et la théorie générale du droit, en considérant la nature de l'homme comme un être existant par lui-même, n'ayant de rapport nécessaire d'aucune sorte avec un être supérieur ». De là difficultés et déviations dans la pensée juridique, disparition progressive du rôle efficace de la conscience. Or, cette erreur est particulièrement néfaste à raison de « l'objet le plus spécifique de la science juridique, la science du juste et de l'injuste, c'est-à-dire la justice, dans sa fonction équilibrante des exigences individuelles et sociales au sein de la famille humaine. La justice n'est pas seulement une conception abstraite, un idéal externe, auquel les institutions doivent chercher à s'adapter, pour autant que cela est possible dans un moment historique donné, mais elle est encore et surtout quelque chose d'immanent à l'homme, à la société, à ses institutions fondamentales, à cause de la somme de principes pratiques qu'elle dicte et impose, à cause des normes de conduite plus universelles qui font partie de l'ordre objectif humain et civilisé établi par l'esprit sublime du premier Facteur. La science du juste et de l'injuste suppose donc une sagesse plus élevée, qui consiste à connaître l'ordre du créé et conséquemment son Ordonnateur. »

De là, la grandeur du rôle du juriste, mais qui se renforce du fait de la nature du sujet de ce droit : la personne humaine, l'homme pris « dans sa propriété spécifique d'agent raisonnable qui, pour se conformer aux lois de la raison, doit agir, guidé par certaines règles de conduite, qui lui sont directement dictées par sa conscience, reflet et écho d'une loi plus haute, ou bien prescrites par l'autorité humaine, régulatrice de la vie de communauté ».

Entre les deux conceptions chrétienne et positiviste du droit les oppositions sont inévitables dans l'ordre de la pensée. Mais le fait de lois inspirées par les principes du positivisme juridique n'est pas sans faire surgir dans l'âme du juriste catholique de douloureux conflits de conscience, « en particulier lorsqu'il lui faut appliquer une loi que la conscience même condamne comme injuste ». C'est pourquoi le Pape profite de cette occasion pour redire sur ce point les normes fondamentales de la morale chrétienne.

« 1° Pour toute sentence vaut le principe que le juge ne peut purement et simplement repousser loin de soi la responsabilité de sa décision, pour la faire retomber tout entière sur la loi et sur ses auteurs. Assurément, ils sont les principaux responsables des effets de la loi elle-même, mais le juge qui l'applique au cas particulier est cause concomitante, et partant solidairement responsable de ses effets.

2° Le juge ne peut jamais, par sa décision, obliger quelqu'un à n'importe quel acte intrinsèquement immoral, c'est-à-dire contraire par sa nature à la loi de Dieu ou de l'Eglise.

3° Il ne peut en aucun cas reconnaître ni approuver expressément la loi injuste (laquelle du reste ne saurait jamais constituer le fondement d'un jugement valide en conscience et devant Dieu). C'est pourquoi il ne peut prononcer une sentence pénale, qui équivaudrait à une telle approbation. Sa responsabilité serait aussi plus grave si la sentence occasionnait un scandale public.

4° Cependant, toute application d'une loi injuste n'équivaut pas à sa reconnaissance ou à son approbation. Dans ce cas, le juge peut — parfois même il doit — laisser la loi injuste suivre son cours, quand c'est le seul moyen d'empêcher un mal plus grand. Il peut infliger une peine pour la transgression d'une loi injuste, si cette peine est de telle sorte que celui qui en est frappé se trouve raisonnablement disposé à la subir pour éviter un préjudice ou pour garantir un bien d'une importance beaucoup plus grande, et si le juge sait ou peut prudemment supposer que cette sanction sera, pour des motifs supérieurs, acceptée volontiers par le transgresseur. Durant les temps de persécution, souvent des prêtres et des laïques se sont laissé condamner, sans opposer de résistance, même par des magistrats catholiques, à des amendes ou à la privation de la liberté personnelle pour infraction à des lois injustes, lorsque, par ce moyen, il était possible de conserver au peuple une magistrature honnête et de détourner de l'Eglise et des fidèles de bien plus terribles calamités.

Naturellement, plus la sentence judiciaire est grave dans ses conséquences, plus important et général doit être le bien à protéger ou le préjudice à éviter. Il existe cependant des cas où l'idée de la compensation par l'obtention de biens supérieurs ou l'éloignement de maux plus grands ne peut avoir d'application, comme dans la condamnation à mort. En particulier, le juge catholique ne pourra prononcer, sinon pour des motifs de grande importance, une sentence de divorce civil (là où il est en vigueur) au sujet d'un mariage valide devant Dieu et devant l'Eglise. Il ne doit pas oublier que pareille sentence, pratiquement, n'affecte pas seulement les effets civils, mais encore, en réalité, conduit plutôt à faire considérer faussement le lien actuel comme rompu et le nouveau comme valide et entraînant obligation ».

A. D.

TRIBUNAL DE LA ROTE

Allocution pontificale à l'inauguration de l'année juridique sur les normes objectives du droit (13 novembre 1949). — (*A.A.S.*, XXXXI, 1949, p. 604-608; trad. franç. : *Doc. cath.*, XLVI, 1949, col. 1543-1548).

Après avoir reconnu la valeur et l'importance de l'œuvre accomplie par le tribunal de la Rote, notamment en ce qui concerne le mariage, le Saint-Père, revenant sur les conséquences du positivisme juridique (voir ci-dessus, p. 420), signala la relation de ce dernier avec l'autre cause de la crise actuelle : l'absolutisme de l'Etat. « Si l'on enlève au droit sa base constituée par la loi divine naturelle et positive, et par cela même immuable, il ne reste plus qu'à le fonder sur la loi de l'Etat comme sur sa norme suprême, et voilà dès lors posé le principe de l'Etat absolu. Vice versa, cet Etat absolu cherchera nécessairement à soumettre toutes choses à son pouvoir arbitraire, et spécialement à faire servir le droit lui-même à ses propres fins ».

Considérant seulement le conflit que cette double source d'erreurs entraîne au point de vue des normes objectives du droit, le Pape marque la contradic-

tion théorique et pratique qui s'élève entre le vrai et juste droit et le droit faux et illégitime. Le droit, pour être tel, doit être et ne peut être que vrai et juste. Il n'en est pas moins certain que s'affirme en fait un autre droit. Comment résoudre ce conflit ?

Après avoir rappelé l'ordre qui règne dans le monde entier de par la volonté de Dieu, le Pape poursuit : « Dans le domaine de l'action humaine consciente, du bien et du mal, de ce qui est prescrit, permis ou défendu, la volonté ordonnatrice du Créateur se manifeste au moyen du commandement moral de Dieu inscrit dans la nature et dans la révélation, au moyen aussi du précepte ou de la loi de l'autorité humaine légitime dans la famille, dans l'Etat et dans l'Eglise. Si l'activité humaine est réglée et dirigée suivant ces règles, elle reste par elle-même en harmonie avec l'ordre universel voulu par le Créateur. C'est cela qui constitue la réponse à la question du droit vrai et du droit faux. Le simple fait pour une loi d'être déclarée par le pouvoir législatif norme obligatoire dans l'Etat, fait considéré seul et par lui-même, ne suffit pas à créer un vrai droit. Le « critère du simple fait » vaut seulement pour Celui qui est l'Auteur et la Règle souveraine de tout droit : Dieu. L'appliquer indistinctement et définitivement au législateur humain, comme si sa loi était la règle du droit, est l'erreur du positivisme juridique, au sens propre et technique du mot; erreur qui est à la base de l'absolutisme d'Etat et qui équivaut à une déification de l'Etat lui-même ».

Quelles sont les conséquences de cette erreur ? Plus que jamais nous pouvons les mesurer depuis que se sont affirmés les Etats totalitaires de marque antichrétienne. Les conséquences morales : un droit légal « qui enlève à l'homme toute dignité personnelle; qui lui dénie le droit fondamental à la vie et à l'intégrité de ses membres, en livrant l'une et l'autre au pouvoir arbitraire du parti et de l'Etat; qui ne reconnaît pas à l'individu le droit à l'honneur et à une bonne réputation, qui conteste aux parents le droit sur leurs enfants et la tâche de leur éducation; qui surtout considère la reconnaissance de Dieu, Maître suprême, et la dépendance de l'homme à son égard comme sans intérêt pour l'Etat et pour la communauté humaine ».

Les conséquences juridiques ne sont pas moins graves. Certains qui avaient agi suivant ce « droit légal, ont dû ensuite en rendre compte devant la justice. Leur condamnation, motivée sans doute par leurs crimes, a démontré cependant la condition intolérable à laquelle une loi de l'Etat, complètement inspirée par le positivisme juridique, peut réduire un fonctionnaire public. Il ne s'agit pas d'excuser les coupables. Il n'en reste pas moins que « la plus grande responsabilité retombe sur les prophètes, sur les propagateurs, sur les créateurs d'une culture, d'un pouvoir d'Etat, d'une législation qui ne reconnaissent pas Dieu, ni ses droits souverains. Partout où ces prophètes étaient et où ils sont encore à l'œuvre, on doit susciter la rénovation et la restauration du véritable esprit juridique ».

Comment entreprendre cette œuvre ? « Il faut que l'ordre juridique se sente de nouveau lié à l'ordre moral, sans se permettre d'en franchir les limites. Or, l'ordre moral est essentiellement fondé sur Dieu. Même la plus profonde ou la plus subtile science du droit ne saurait indiquer d'autre critère, pour distinguer les lois injustes des lois justes, le simple droit légal du vrai droit, que celui qui est déjà perçu par la seule lumière de la raison se basant sur la nature des choses et de l'homme, que le critère de la loi inscrite par le Créateur dans le cœur de l'homme (cfr *Rom.*, II, 14-15), et expressément confirmé par la révélation. Si le droit et la science juridique ne veulent pas renoncer au seul guide capable de les maintenir dans le droit chemin, ils doivent reconnaître les « obligations morales comme règles objectives, valables même pour l'ordre juridique ».

A. D.

BIBLIOGRAPHIE

THEOLOGIE FONDAMENTALE

E. Magnin. — *Mes raisons de croire.* Introduction de O. Lemarié : Un prêtre d'études : Le chanoine E. Magnin. Paris, Bloud & Gay, 1947, 14 × 20 cm., 306 p. Prix : broché : 270 frs franç.

L'intérêt de ce livre ne consiste pas seulement dans l'exposé des raisons de croire, auquel le chanoine Magnin donne un tour très personnel et qu'il intitule à bon droit : « Mes raisons de croire ». Il réside aussi, nous serions tenté de dire il réside surtout, dans la présentation de ce prêtre, homme d'études dont O. Lemarié nous retrace la carrière intellectuelle. Elève de Sorbonne, il y suivit les cours de Durkheim, Rauh, Delbos, Lalande, Séailles, cependant qu'au collège de France il était l'auditeur assidu de Bergson. Bergson en fit son confident et nous possédons (p. 51-53) une sorte de compte de conscience que l'auteur des *Deux Sources*... fit à Etienne Magnin « en qui il voyait le type même du prêtre catholique » (p. 51). Il y exprimait le vœu qu'un prêtre vienne dire des prières à ses obsèques (p. 53) et déclarait : « Je me serais converti si je n'avais vu se préparer (en grande partie hélas ! par la faute d'un certain nombre de juifs entièrement dépourvus de sens moral) la formidable vague d'antisémitisme qui va déferler sur le monde... » (Ibid.). A l'annonce de la mort de ce prêtre d'élite, Bergson écrivait (21 septembre 1940) au chanoine Bompais : « J'avais pour M. le chanoine Magnin une sympathie très vive et très admirative... C'était une âme droite et belle, qui répandait autour d'elle une atmosphère de sérénité, et comme de santé morale. Sa rectitude d'esprit, qui était grande, semblait ne faire qu'un avec la droiture de son caractère » (p. 54). Droiture d'esprit ; il faudrait ajouter : souci constant de la plus stricte orthodoxie, joint à la plus large compréhension des points de vue qu'il était amené à redresser. Une intelligence comme la sienne devait s'intéresser à tout. Le canoniste qu'il était par profession n'avait pas altéré en lui un goût très prononcé pour l'exégèse et pour l'apologétique. Celle-ci demeura la préoccupation dominante de sa vie, comme en témoigne le présent ouvrage.

« Mes raisons de Croire » n'est pas qu'une suite de discussions sur les motifs de crédibilité. C'est une synthèse et comme une présentation de toute la réalité chrétienne. Sa méthode, qui est bien caractéristique de l'époque, fait appel à l'inquiétude. Elle suppose, et au besoin provoque, la conscience d'un vide, mais s'attache tout autant à créer un sentiment de confiance : confiance dans la raison, confiance en Dieu (p. 63). C'est en quoi consiste, selon l'auteur, le ressort de la recherche. Recherche qui porte d'abord sur « Le principe : Dieu » et reprend à ce propos les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu, avec en quelques pages un argument nouveau appelé « contre-épreuve sociale » (p. 89-93). Après le principe, « la voie ». Elle est parcourue en trois étapes : La vie personnelle ; la vie religieuse en laquelle on retiendra surtout les « quatre paradoxes de la religion » : intériorité et extériorité ; individualité et socialité ; immanence et transcendance ; mortification et vivification (p. 141-148). La vie chrétienne enfin. Celle-ci nous montre l'Incarnation préparée ; l'Incarnation réalisée ; l'Incarnation perpétuée. C'est le fait de l'Eglise (p. 224) et la vie de l'Eglise (p. 266). On s'en rend compte aisément : pour le chanoine Magnin, « mes raisons de croire », c'est tout l'ensemble de la synthèse chrétienne.

F. Taymans, S. I.

Dom A. Graham. — *The Christ of Catholicism.* A meditative study. Londres, Longmans, Green and Co., 1947, 21 × 15 cm., XII-382 p. Prix : 21 s.

On a tenté souvent de rendre plus accessible l'inépuisable richesse du Verbe Incarné, en la considérant sous des angles divers. Et l'on a obtenu de la sorte : le « Christ des Evangiles », le « Christ de la foi » ou encore le « Christ de l'histoire ». Voulant dépasser toutes ces vues partielles et limitées, Dom Aelred Graham tente de nous présenter le « Christ du Catholicisme », qui seul est le Christ de la réalité. Utilisant l'Ecriture sans tomber dans les raffinements de l'exégèse; faisant appel aux Pères sans s'enfoncer dans la patristique; exposant les doctrines dogmatiques sans verser dans une technicité outrancière, il élabore progressivement une vue synthétique et vraiment catholique de la personne de Jésus. Voulant éviter la sécheresse sans pourtant tomber dans la pure dévotion, l'auteur indique fréquemment les prolongements ascétiques des données dogmatiques. Il justifie ainsi le sous-titre de son livre : « Etude méditative ». Toute vie spirituelle d'ailleurs, si elle prétend être vraiment catholique, doit se baser sur le dogme révélé (p. 199).

Synthétiser ainsi les données scripturaires, patristiques et dogmatiques sur la vie, l'œuvre, la personne de Jésus; sur la rédemption, l'Incarnation et ses conséquences, dans un volume de 382 pages, est certes une tentative difficile et audacieuse. L'auteur n'ignore pas les limitations fatalement inhérentes à une telle réalisation. Néanmoins la nouveauté du point de vue, la maîtrise avec laquelle les textes scripturaires sont groupés et proposés, la clarté de l'exposition de la christologie dogmatique, donnent à cette étude un charme et une valeur propres à nous introduire plus avant au cœur du Mystère de Jésus.

L. Verwilghen, S. I.

*C. S. Lewis. — *Miracles.* A preliminary study. Londres, Geoffrey, Bles, 1947, 21 × 15 cm., 220 p. Prix : 10s. 6d.

Avant d'établir historiquement l'évidence du miracle, il faut être indemne de tout préjugé dans l'étude des faits qui les rapportent. C'est à ces préjugés latents de notre mentalité moderne que s'attaque C. S. Lewis dans cette étude préliminaire à l'examen historique du miracle. Il établit longuement une critique du naturalisme du XIX^e^ siècle, qui prétendait à l'impossibilité du miracle. Au cours de ces pages il apporte de lumineuses précisions sur bien des points secondaires, comme : la définition de la « nature »; les diverses conceptions de ses « lois »; le sens du mot « probabilité »; le rôle nécessaire de la métaphore dans le langage et la pensée, etc. Quelle que soit la valeur que cette première partie du volume puisse présenter pour certains, l'intérêt augmente encore dans les trois derniers chapitres du livre. Ils constituent la partie positive : la présentation du miracle dans sa probabilité intrinsèque. L'auteur montre comment tous les miracles particuliers se rattachent et s'expliquent par le « grand » miracle du christianisme qu'est l'Incarnation. Il montre comment celle-ci est pressentie confusément dans les structures internes de la nature, comment elle semble s'accorder avec les grandes constantes d'un monde qui a pour auteur le Dieu unique. C. S. Lewis utilise avec une surprenante maîtrise le procédé d'exposition analogique. Les aperçus si suggestifs des trois derniers chapitres récompenseront tous les lecteurs qui s'y seront acheminés à travers les pages plus ardues du début du volume.

L. Verwilghen, S. I.

M.-J. Scheeben. — *Le Mystère de l'Eglise et de ses sacrements.* Coll. Unam Sanctam, 15. Paris, Edit. du Cerf, 1946, 23 × 14 cm., 188 p.

Dom Augustin Kerkvoorde présente en un français lisible les plus belles pages — elles sont aussi les plus touffues — de Scheeben sur l'Eglise et les sacrements. Il faut lui savoir gré de ce travail éminemment utile. Sa traduction, aussi littérale que possible — c'est là un de ses mérites et non des moindres — nous permet de saisir à la fois la richesse doctrinale et les flottements qui subsistaient encore dans la pensée du grand théologien allemand. Richesse doctrinale : elle apparaît partout dans cette œuvre qui fait songer à un vaste

* Les ouvrages de sujet religieux écrits par des auteurs non catholiques sont marqués d'un astérisque.

poème symphonique, mais nous songeons plus spécialement à ces paragraphes qui traitent du Mystère de l'Eglise dans la communauté de tous ses membres avec le Christ (p. 81-86) et des rapports entre la maternité sacramentelle et la maternité juridictionnelle de l'Eglise (p. 91-99). Les flottements : ils apparaissent surtout, nous semble-t-il, dans l'exposé de la structure interne et les rapports mutuels des divers sacrements (p. 115-125) et dans l'explication de la nature et de la signification du caractère sacramentel (p. 125-135). Une introduction de 75 pages paraîtrait peut-être disproportionnée avec l'ouvrage même qui en compte 185, n'était l'intérêt capital des sujets traités. Dom Kerkvoorde a compris la nécessité de replacer Scheeben dans son milieu, de montrer les influences subies et, à ce propos, il établit un parallèle saisissant entre l'auteur des *Mysterien* et Moehler, son brillant devancier (p. 6-20). Il convenait aussi de marquer la place qu'occupe dans l'œuvre de Scheeben sa doctrine de l'Eglise (p. 35-56) et l'influence enfin que lui-même exerça sur ses contemporains (p. 70-75). Tout cela était indispensable à l'intelligence profonde du texte, comme aussi ces développements complémentaires, consignés en une série d'appendices, lesquels offriraient à eux seuls tout un florilège.

F. Taymans, S. I.

Dom A. Vonier. — *L'Esprit et l'Epouse.* Trad. de L. Lainé et Dom B. Limal; notes de Dom B. Capelle. Coll. Unam Sanctam, 16. Paris, Edit. du Cerf, 1947, 23 × 14 cm., 224 p. Prix : 150 frs franç.

L'Eglise, notre Mère, est l'Epouse du Christ. Une théologie de l'Eglise, centrée sur cet aspect du Corps mystique, sera certes bien accueillie aujourd'hui, d'autant que celui qui l'entreprend, Dom Anschaire Vonier, ne se borne pas à un exposé purement didactique, mais nous offre en même temps un ensemble très riche de méditations. La première chose qui retient l'attention du lecteur, c'est une manière assez inattendue de traiter le sujet. Nous croirions qu'il va être question de l'Eglise d'abord, en laquelle l'Esprit « s'incarnera » pour se manifester au monde. L'auteur a préféré partir de l'Esprit, dont il nous rappelle la promesse, puis la venue (p. 33), pour nous montrer ensuite l'Eglise, qui est le signe de cet Esprit (p. 42). Ce n'est pourtant point de l'Esprit Saint que l'Eglise est l'Epouse, mais du Fils, Verbe fait chair (p. 57). Seulement elle n'est l'Epouse du Fils que par et dans l'Esprit. Aussi tous les signes de la véritable appartenance à l'Epoux sont les signes de l'Esprit, toujours actuels dans l'Eglise. La foi, l'espérance, la charité, les sept dons, qui, bien qu'intérieurs, sont manifestés dans toute l'action de l'Eglise, les pouvoirs charismatiques, la vie sacramentelle : autant de réalités qui jaillissent de l'Esprit présent dans l'Eglise comme les marques de son appartenance au Christ (p. 97-187). De la présence de l'Esprit proviennent encore l'inépuisable fécondité de cette Mère et la fraternité de tous ceux qui sont nés dans l'Esprit de l'Epouse du Christ. Le style de Dom Vonier, d'un réalisme plein de hardiesses, sans toutefois verser dans le mauvais goût, ajoute au charme de ces pages, dont la lecture est tonifiante. A une époque où trop d'adversaires de l'Eglise s'obstinent encore à ne voir de celle-ci que l'organisme extérieur et matériel, ce livre fait très opportunément ressortir les ressources impérissables de sa vie intérieure.

F. Taymans, S. I.

C. J. De Vogel. — *Ecclesia catholica.* Redelijke verantwoording van een persoonlijke keuze. Utrecht, Bruxelles, Het Spectrum, 1946, 23 × 15 cm., 276 p.

L'auteur décrit dans ce livre émouvant et plein d'intérêt sa marche du protestantisme réformé à l'Eglise catholique. Cette conversion a été le fruit d'une lente et longue évolution, qui s'est produite dans son esprit au cours d'une étude historique et exégétique des dogmes de notre religion, spécialement ceux qui concernent la primauté du Pontife Romain, l'autorité doctrinale du magistère de l'Eglise et le principe sacramentaire de l'Eucharistie. C'est à bon droit que l'auteur a pu mettre en sous-titre que son livre était « une justification rationnelle d'une décision personnelle ».

Après avoir montré que le refus de Karl Barth d'accepter l'idée de l'analogie de l'être et que l'agnosticisme de Kant se trouvent être en opposition avec les données de la Révélation — ce qui semble avoir fourni la première occasion à son doute —, l'auteur entreprend ensuite un examen méthodique des textes scripturaires et patristiques pour dégager l'interprétation, catholique ou protestante, à donner à ces témoignages primitifs et irrécusables sur la vraie nature de l'Eglise du Christ. En parcourant ces chapitres érudits, qui ne le cèdent en rien à nos meilleurs traités théologiques De Ecclesia, mais qui par contre-coup peuvent sembler aussi assez abstraits, la plupart des lecteurs ne laisseront pas d'être surpris d'apprendre qu'ils ont été écrits par une femme. Arrivée à cette étape de ses investigations, elle avoue que la vraisemblance de l'interprétation catholique lui paraissait évidente à l'esprit, sans avoir pour cela déjà conquis l'assentiment du cœur. Dans une page admirable, écrite sans sensiblerie, mais dans laquelle on sent vibrer l'angoisse devant cette décision à prendre, qui lui a semblé extrêmement pénible jusqu'au moment définitif, elle expose comment la grâce divine, implorée dans une prière confiante et prolongée, a réussi enfin à vaincre ses dernières hésitations. Elle finit par nous décrire en toute sincérité son état d'esprit après sa conversion à l'Eglise catholique, la paix parfaite qu'elle y a trouvée, les quelques usages qui, à cause de son passé, continuent à lui causer parfois une impression d'étrangeté, et les points qu'elle voudrait voir plus accentués ou complètement changés dans nos traités d'apologétique.

Ce livre a valu un grand succès à son auteur, qui occupe actuellement une chaire de philosophie médiévale à l'Université d'Etat à Utrecht. Il mérite d'être connu par tous nos intellectuels catholiques. J. Van Torre, S. I.

I. Montuclard. — *Lettre aux impatients.* Petit-Clamart, Edit. Jeunesse de l'Eglise, 1947, 19 × 12 cm., 80 p. Prix : 75 frs franç.

A bien des chrétiens d'aujourd'hui — les impatients — il apparaît avec raison que leurs actes religieux et même leur activité d'hommes leur sont « en quelque sorte arrachés du dehors par la contrainte des coutumes ou l'obligation des préceptes et des lois », sans qu'ils découvrent en eux un élan, une lumière, une aspiration à les accomplir (p. 26). Ils se sentent spirituellement esclaves et ils demandent : Comment accéderons-nous à la liberté du chrétien parfait dont parle saint Paul ? C'est à cette question que la présente Lettre entend apporter quelques éléments de réponse et elle désigne, comme chemins de la liberté, la foi et la fidélité à l'histoire. Elle le fait en des notations qui souvent portent loin et méritent méditation, mais que l'on eût souhaitées, ici et là, moins abstraites. L. Malevez, S. I.

Dr. A. Carrel. — *Le voyage de Lourdes suivi de fragments de journal et de méditations.* Paris, Plon, 1949, 20 × 15 cm., 164 p. Prix : 150 frs franç.

Le Docteur Carrel qui nous est présenté dans ce volume est bien antérieur à la publication de « L'homme cet inconnu. » En 1903, il avait fait un voyage à Lourdes et avait eu le bonheur d'observer la guérison soudaine d'une jeune fille atteinte de péritonite tuberculeuse. Décidé à n'enregistrer que des résultats scientifiques dûment contrôlés, il avait été contraint de reconnaître l'évidence du miracle. On a retrouvé dans ses papiers le récit du voyage, et l'on peut apprécier quel choc a produit sur lui la constatation d'un fait échappant totalement aux explications de la science. Après cette émouvante relation, viennent des fragments de journal et des méditations, composés par le Dr. Carrel vers la fin de sa vie, où réapparaissent les idées humanistes de « L'homme cet inconnu » et où se manifestent les préoccupations religieuses de l'auteur. J. Galot, S. I.

F. L. Schleyer. — *Die Heilungen von Lourdes.* Eine kritische Untersuchung. Bonn, H. Bouvier, 1949, 24 × 17 cm., 202 p. Prix : 11 marks.

Après tant d'autres, le Dr Schleyer soumet à un savant examen critique les guérisons de Lourdes; examen qu'il veut rigoureusement et froidement objectif. Sur les quelque 3 ou 4.000 guérisons rapportées par les auteurs les plus qualifiés, comme Lasserre, Bertrin, de Grandmaison et surtout Boissarie, Marchand, Vallet, le Bureau des constatations médicales, il choisit 232 cas, retenus par ces auteurs comme certainement miraculeux, et il les passe au crible de la critique. De cette épreuve, 37 cas seulement sortent avec l'étiquette : « médicalement inexplicables ». Tous les autres sont écartés, soit parce que les indications consignées dans les documents sont insuffisantes pour établir un diagnostic scientifique de la maladie, soit parce que la persistance de la guérison n'a pas été contrôlée officiellement, soit surtout parce que parmi les symptômes relevés il s'en trouve qui décèlent nettement de l'hystérie — ou seraient susceptibles d'être expliqués par de l'hystérie. Revenant dans sa conclusion sur les 37 guérisons d'abord admises par lui comme échappant à une explication médicale, et évoquant les exigences de Benoît XIV pour affirmer le caractère miraculeux d'une guérison, il trouve encore mille considérations qui rendent ces cas eux-mêmes peu décisifs et finit par résumer le « résultat de son analyse » en déclarant : « dass weitgehende Skepsis hinsichtlich dieser Heilungen im allgemeinen angebracht und begründet ist » (p. 197) et un peu plus bas : « Ob sich unter dem vorgelegten kasuistischen Material ein solches Beispiel (« un seul exemple clair, précis, indiscutable », comme le souhaitait Boissarie) befindet, möge der sachverständige Leser entscheiden ».

Nous ne ferons pas difficulté d'admettre que parmi les guérisons de Lourdes toutes ne sont pas miraculeuses — encore aimerait-on que les docteurs nous en donnent une explication positive, puisqu'ils ne les jugent pas « médicalement inexplicables ». Mais s'il est sage de soumettre chaque cas à une saine critique, l'hypercritique ne sera jamais la voie normale d'arriver à la vérité. On peut d'ailleurs se demander s'il n'y a pas quelque audace à prétendre juger sur les seuls témoignages écrits et à faire prévaloir ce jugement sur celui des médecins — qui ne manquent pas tous de compétence — qui ont vu, entendu et ausculté le malade lui-même. R. Lechat, S. I.

Dr. F. L. Schleyer. — *Die Stigmatisation mit den Blutmalen.* Biographische Auszüge und medizinische Analyse. Hannover, Schmorl & von Seefeld Nachf., 1948, 21 × 15 cm., 154 p. Prix : 5 marks.

Ce livre est un ouvrage de recension : il commence par donner la liste de toutes les personnes qui ont vérifié le phénomène de la stigmatisation sanglante et pour lesquelles nous possédons des témoignages suffisants. Chaque nom est accompagné d'une courte notice biographique et d'une description des stigmates. Saint François d'Assise n'est pas mentionné faute de description précise de ses stigmates, mais il est intéressant de constater qu'avant lui il y eut au moins deux stigmatisées, l'une du X^e^ siècle et l'autre presque contemporaine du saint. Après avoir énuméré les cas de stigmatisation, l'auteur s'efforce d'en définir les symptômes communs. Il est remarquable que toutes les personnes énumérées soient des femmes et qu'aucune de celles dont la vie est suffisamment connue ne soit normale du point de vue psychique et somatique. Presque toutes présentent des troubles de nature psychogène, par exemple des contractures, des convulsions, des anesthésies, des paralysies, etc. Elles ont une prédisposition à réagir par des troubles corporels à leurs émotions, et à éprouver des douleurs à localisation multiple. Aussi ne faut-il pas s'étonner des verdicts portés par les médecins sur la stigmatisation, souvent assimilée à un processus de suggestion. L'auteur cite un certain nombre d'opinions médicales intéressantes, puis, dans un dernier chapitre, il mentionne les appréciations théologiques. Notons celle de saint Ignace de Loyola qui semble faire appel à un processus psychogène et exclure une intervention divine immédiate dans la production des stigmates. Evidemment le livre ne fournit pas de discussion approfondie médicale ou théologique, car tel n'est pas son but; mais il fournit une documentation sur le sujet vraiment précieuse et bien faite.

J. Galot, S. I.

THEOLOGIE HISTORIQUE

F. Cayré, A.A. — *Handleiding der patrologie en geschiedenis der godgeleerdheid.* Tournai, Desclée & C°, 1948, tomes I-II, 19 × 13 cm., XXIV-860 et VIII-1036 p. Prix : 125 et 140 frs.

L'intention même de l'œuvre, ses développements originaux dans les domaines de la spiritualité et de la morale, son étendue aussi par laquelle elle dépassait largement l'époque patristique, en faisaient un excellent manuel pour nos séminaires. Depuis 1927-1930 on trouve de meilleurs instruments de travail scientifique, comme la Patrologie de B. Altaner, mais peu égalent celui-ci pour l'enseignement. Aussi le P. Werenfried Benne, A.A., a rendu un excellent service aux séminaires flamands en leur procurant cette excellente traduction, bien présentée, et à prix relativement modique. P. Fransen, S. I.

G. Bardy. — *La théologie de l'Eglise de saint Irénée au Concile de Nicée.* Coll. « Unam Sanctam ». Paris, Edit. du Cerf, 1947, 23 × 15 cm., 352 p. Prix : 360 frs franç.

Ce volume fait suite à celui de 1945, paru également dans la collection *Unam Sanctam* et recensé dans la revue (1948, p. 534). On peut lui donner la même appréciation avantageuse. L'auteur, qui avait arrêté son exposé précédent à l'époque d'Irénée, le continue cette fois jusqu'au concile de Nicée. Durant ces 150 années, la théologie de l'Eglise à ce moment est plutôt vécue et pratiquée que formulée en des traités doctrinaux ; mais l'Eglise prend conscience d'elle-même et se trouve pleinement organisée en 325. C'est dire l'intérêt de ces pages et aussi leur difficulté, car il s'agit d'interroger les faits, l'attitude des principaux témoins, les luttes des hérésies, des schismes, la réaction contre le relâchement, la pénitence, les rites, le gouvernement local ou central, beaucoup plus que les énoncés théoriques, presque toujours occasionnels alors, pour en extraire un système théorique : ceux qui s'y essaient font œuvre fragmentaire, comme Clément, Hippolyte, Origène. L'exposé de l'auteur est plein de vie et très richement documenté, car il connaît bien toute l'antiquité chrétienne. On pourra différer d'avis par moments, interpréter autrement tel incident ou tel détail, faire la part de l'éloquence dans les reproches des contemporains, nuancer ou proportionner différemment le rôle de divers facteurs et leur extension, comme celui du relâchement, des hérésies, des théoriciens, etc. Plusieurs y voudront peut-être un peu plus d'optimisme. Mais, dans l'ensemble, ces pages apprendront beaucoup au théologien et ne lui dissimulent rien de la complexité des problèmes que doit aborder un traité systématique *De Ecclesia.* J. de Ghellinck, S. I. (†)

*E. Evans. — *Tertullian's Treatise against Praxeas.* Londres, S.P.C.K., 1948, 22 × 15 cm., 342 p. Prix : 21 s.

L'« adversus Praxeam » de Tertullien est sans doute l'exposé de théologie trinitaire le plus important de la période anténicéenne. M. Evans en établit le texte en suivant d'aussi près que possible la tradition manuscrite et en écartant résolument les conjectures hasardeuses. Outre une traduction en langue anglaise, l'ouvrage comporte de précieux chapitres sur les hérésies trinitaires de l'époque, sur la place exacte du docteur africain dans la controverse et sur son influence chez les écrivains immédiatement postérieurs. Enfin et surtout un commentaire littéral du texte et une étude de la terminologie théologique de Tertullien contribuent à donner à cet ouvrage une valeur exceptionnelle. On ne peut que souhaiter à l'auteur de mener à bien la tâche qu'il s'est proposée, en nous restituant les œuvres de Tertullien qui attendent depuis plus d'un demi-siècle leur publication critique dans le Corpus de Vienne.

J. Gonsette, S. I.

A. Kolping. — *Sacramentum Tertullianeum.* 1re partie : *Untersuchungen über die Anfänge des christlichen Gebrauches der Vokabel sacramentum.* Münster, Regenbergsche Verlagsbuchhandlung, 1948, 21 × 15 cm., 110 p. Prix : 6 marks.

M. Kolping reprend un problème très délicat et fort débattu depuis trente-cinq ans environ : la signification du mot *sacramentum* et son équivalence avec *mysterium*, en particulier chez Tertullien. Deux thèses surtout se sont affrontées à cette occasion : l'une, représentée principalement par De Backer, qui rattachait près des deux tiers des cas rencontrés chez Tertullien au sens classique de serment militaire, sans dénier d'ailleurs à ce serment toute valeur rituelle ou consécratoire à la divinité. L'autre, de dom Casel, radicale dans son opposition à la première, faisait d'un bloc coïncider *sacramentum* et μυστήριον. M. Kolping objecte à la première de ces deux tendances un défaut de méthode dans l'enquête : celui d'avoir groupé les textes sous des catégories établies à l'avance et ainsi d'avoir préjugé de la solution. A la seconde il reproche de n'avoir pas assez exploré les antécédents tant chrétiens que païens de l'assimilation *sacramentum-mysterium.*

Son étude s'efforce de corriger cette double défaillance en nous présentant les textes païens antérieurs ou contemporains de Tertullien (Tite-Live, Pline, Apulée, Hérodien), dans lesquels il trouve en fin de compte comme élément principal (joint à l'idée de serment) une consécration à la divinité, liant indissolublement à elle, sans toutefois qu'il apparaisse que cette consécration soit une véritable initiation de mystères au sens hellénique. Il est vrai que de là au sens de *mysterium* le passage était facile. Chez Tertullien par contre nous trouvons le passage accompli, surtout dans les citations qu'il fait de la *vetus latina*, où l'assimilation apparaît comme quelque chose de naturel. Tertullien ne retient en fait qu'une douzaine de fois la signification classique de serment militaire pour exprimer le baptême et ses engagements et il ne paraît pas qu'il ait à ce moment-là conçu le baptême comme mystère. M. Kolping nous fait toucher du doigt la difficulté d'un problème qui apparaît tout en nuances et d'autant plus difficile à résoudre que les textes sont souvent obscurs ou susceptibles d'interprétations diverses. Ses considérations méritent attention. Seront-elles pleinement convaincantes ? Elles sont en tout cas très naturelles. L'équation *sacramentum-mysterium* paraît bien être antérieure à Tertullien à en juger par l'usage qu'en fait la *vetus latina.* Et sans doute sera-ce sous l'influence de divers facteurs, le succès croissant des religions à mystères d'une part et par conséquent de leur terminologie, mais aussi la répugnance à utiliser dans la traduction latine un mot grec, que la signification de mystère se sera attachée à la consécration inclue dans le terme *sacramentum*, tout en maintenant le mot latin lui-même. Les chrétiens n'auront vu aucun inconvénient à une telle assimilation qui ne mettait en rien en péril les caractères de leur religion et de leurs rites. Ch. Martin, S. I.

M. T. Ball. — *Nature and the Vocabulary of Nature in the Works of Saint Cyprian.* Thèse. Coll. The Catholic University of America, Patristic Studies, vol. 75. Washington, The Catholic University of America Press, 1946, 23 × 15 cm., xx-304 p.

Le sens, l'attrait et le symbolisme de la nature chez les Pères de l'Eglise ont déjà fait la matière de plus d'une dissertation doctorale, spécialement à l'Université catholique de Washington. Clément d'Alexandrie, Ambroise, Augustin avaient déjà été étudiés de ce point de vue dans les *Patristic Studies*, avant que Sister M. T. Ball n'entreprît son actuelle monographie sur saint Cyprien.

Disons tout de suite que son enquête a été conduite avec une méticulosité scrupuleuse. Son dépouillement et son classement des termes exprimant la nature, et tout ce qui rentre dans le règne de la nature, pourraient être dits exhaustifs : tous les mots signifiant le ciel, la terre, la mer, les astres, les éléments, le feu, l'air, le vent, la tempête, les montagnes, les arbres, les fleurs, les fruits,

les animaux, etc., etc., sont patiemment recensés et groupés. Au point que l'on peut se demander si la préoccupation du relevé parfait n'a pas laissé dans l'ombre ce qui, à notre avis du moins, devrait être la partie essentielle d'une dissertation de ce genre, c'est-à-dire la reconstitution de la mentalité et du tempérament littéraire de l'auteur qu'on analyse : son esprit de finesse et d'exactitude dans l'observation, le caractère heureux et l'originalité de l'expression, d'un mot son degré d'humanisme. Or pour cela, non seulement il n'est pas besoin de présenter un tableau inexorablement complet de tout ce que l'on peut trouver d'allusions à la nature, mais il conviendrait plutôt, au contraire, de faire un choix judicieux et convaincant de ce qui révèle *spécialement* cette disposition psychologique, morale et esthétique. Il est évident, en effet, que tout homme, quel qu'il soit, utilise un vocabulaire où s'entassent fatalement et inconsciemment, en quantité considérable, les expressions tirées de la nature. Dans le langage courant ces allusions perdent pratiquement toute signification. Pourquoi, dès lors, en alourdir les pages de l'étude ? Je ne sais si, ce travail d'émondage accompli, il resterait grand'chose de vraiment caractéristique chez Cyprien.

Sister Ball paraît avoir ressenti elle-même la difficulté, car malgré la somme de sa documentation, ses conclusions restent assez modestes et nuancées. Concluons franchement : l'impression qui se dégage des textes rapportés est que le sentiment de la nature, sans être inexistant chez Cyprien, n'a rien qui doive nous le faire considérer comme un maître en ce domaine. Son style, sans exclure la métaphore ou l'image tirées de la vie, reste sévère, plein de cette correction qui sied si bien au magistrat ou à l'homme d'Eglise; c'est celui d'un rhéteur qui veut convaincre, non d'un poète qui observe, vibre au contact des choses et aime à extérioriser la vivacité des observations ou des impressions ressenties. Tenir saint Cyprien pour un modèle que les générations suivantes ont imité, ou lui attribuer une véritable influence à ce point de vue, nous paraît exagéré. S. Cyprien a suffisamment de titres assurés de gloire pour qu'on ne doive encore lui ajouter celui-là. Ch. Martin, S. I.

G. Müller, S. J. — *Lexicon Athanasianum.* Fasc. 1 : A-'Ασία, fasc. 2 : ἀσινής-διαλύω, fasc. 3 : διαμαρτάνω-ἐν, fasc. 4 : ἐν-Θεός. Berlin, W. de Gruyter, 1944-1950, 29 × 19 cm., col. 1-160, 161-320, 321-480, 481-640. Prix : 30 marks par fasc.

Le *Lexicon Athanasianum* du P. G. Müller est une œuvre de patience et de diligence exceptionnelles. Il a pour but de fournir un répertoire aussi complet que possible de tous les mots contenus dans les œuvres de saint Athanase. Le texte qui a été choisi pour ce dépouillement est celui de Migne, tome XXV, col. 4-796, et XXVI, 12-1232, 1264-1293, 1432-1444. En plus de ces textes de Migne, l'auteur a dépouillé celui du *De Virginitate,* d'après l'édition de von der Goltz (1906). Trente-six ouvrages contenus dans Migne ont été ainsi mis à contribution (numérotés dans le répertoire d'après l'ordre de parution dans Migne : 1 à 14 = tome XXV, 15 à 36 = tome XXVI), le *De Virginitate* portant le numéro 37. Le lexique comprend, à côté du mot recensé, une traduction latine de ses diverses significations rangées selon un ordre logique, et, pour chacun de ces sens, les références aux textes athanasiens qui l'appuient. De multiples précisions achèvent de rendre ce répertoire très précieux pour l'étude (à condition toutefois de s'être au préalable familiarisé avec son maniement, rendu quelque peu malaisé par suite des abréviations multiples, imposées par la limitation de la place). Ainsi l'auteur a nettement différencié le vocabulaire strictement athanasien des citations bibliques, patristiques, conciliaires ou autres, les ouvrages d'origine étant mentionnés entre parenthèses. Les linguistes seront enchantés de cette distinction qui facilitera leurs spéculations. L'auteur a pris soin aussi d'ajouter souvent deux ou trois mots de contexte, ou encore le mot du contexte auquel le terme recensé est opposé. D'où : le sens peut être fréquemment vérifié sans recours au texte ou encore une citation immédiatement repérée.

Pour réaliser ce petit chef-d'œuvre de précision et de minutie, il a fallu faire appel à l'art des abréviations et de l'ingéniosité typographique. La typo-

graphie est particulièrement dense et serrée, avec quelque apparence d'apparat critique, ce qui laisse sous-entendre que sa lecture suppose une certaine application. Les conditions onéreuses actuelles de la publication en Allemagne ont rendu nécessaire ce système. Il fallait à tout prix épargner de la place. Tel quel le *Lexicon Athanasianum* comptera encore environ 1.300 colonnes ou 650 pages 4°. Ces chiffres disent éloquemment la masse de renseignements que le travailleur pourra y trouver. Il est vrai que certains termes d'une importance toute relative pour l'étude doctrinale ou même linguistique, prennent une extension presque abusive : c'est le cas assez fréquemment pour les prépositions ou pour les particules. Dans les trois fascicules que nous avons sous les yeux le mot αὐτὸς prend dix colonnes, διὰ quatorze, εἰμι, εἰς, ἐκ pas moins de seize chacun, et la particule ἐν vingt bien comptées. En somme, un fascicule sur les quatre est consacré à l'énumération des articles et particules, ce qui permettra au grammairien spécialisé dans l'étude de la syntaxe de s'en donner à cœur joie, mais intéressera peut-être moins le théologien ou le philosophe, et surtout ne réjouira que modérément le bibliothécaire obligé de débourser une somme supplémentaire considérable.

Ce sont là des inconvénients réels mais relatifs, et dont il faut savoir se faire raison. En publiant un répertoire aussi complet que possible, le P. Müller voulait rendre service à l'*ensemble* des sciences philologiques et religieuses et puisque, de toute manière, il fallait procéder à un dépouillement méthodique, mieux valait le faire complet du premier coup. Son œuvre rendra jaloux plus d'un de ses confrères du *Thesaurus* latin. Athanase est aujourd'hui un privilégié non seulement parmi les Pères grecs, mais même parmi les auteurs, chrétiens ou profanes, du quatrième siècle. Nul doute que, doté d'un instrument de travail de cette qualité et de cette ampleur, plus d'un jeune philologue ne trouve l'occasion de s'appliquer à une étude sémasiologique, ou syntaxique, rendue particulièrement aisée. Mais le théologien lui aussi pourra tirer grand profit de ce vocabulaire. Pour peu qu'il veuille s'appliquer à l'examen du lexique, il saisira très vite les termes spécialement chers à Athanase, les sens divers qui s'y attachent, etc. L'étude de sa doctrine religieuse en sera facilitée d'autant. Et nous comptons bien, dès que les prochains fascicules nous seront parvenus en nombre suffisant, signaler à nos lecteurs quelques-unes de ces particularités théologiques du style et du vocabulaire de saint Athanase.

Une observation s'impose toutefois encore : elle est intimement liée à l'histoire de ce répertoire athanasien. Car le *Lexicon Athanasianum* a aussi une histoire. Une courte note d'introduction la relate en deuxième page de la couverture. Le P. Müller commença son travail bien avant la décision de la *Kommission für spätantike Religionsgeschichte der deutschen Akademien der Wissenschaft* d'entreprendre la réédition critique des œuvres de saint Athanase. Le regretté Hans-Georg Opitz avait déjà, avant d'être fauché par la guerre, publié une dizaine de fascicules de cette réédition, que la critique a considérés à juste titre comme une œuvre excellente. Depuis lors aussi, les deux savants américains, les Prof. G. J. Ryan et Rob. Casey ont fait paraître dans les *Texts and Documents*, le *De Incarnatione* (1945-1946). Le *Lexicon Athanasianum*, vieilli avant d'avoir pu paraître, n'allait-il pas devoir être jeté au vieux papier ? Son remaniement en tenant compte des nouvelles éditions était impossible. Mais l'édition d'Opitz, portant en marge la pagination de Migne, la référence à ce texte restait possible sans difficulté sérieuse. Seule la question des variantes entre les éditions ne paraît pas immédiatement soluble. Et force est bien d'en confier le contrôle à l'usager lui-même; mais encore sera-t-il peut-être possible, quand l'édition critique de la Commission sera terminée, de faire paraître un fascicule de corrections et compléments. C'est pourquoi, la *Kommission für spätantike Religionsgeschichte*, après mûr examen, estima pouvoir prendre à sa charge aussi la publication du *Lexicon*, malgré sa base textuelle différente. La mort d'Opitz a d'ailleurs singulièrement mis en péril l'entreprise athanasienne de la Commission, et nul ne sait quand elle sera terminée. En attendant l'achèvement problématique de cette édition, le *Lexicon* fournira un instrument d'étude de grande valeur, dont les futurs éditeurs d'Athanase seront vraisemblablement les tout premiers à bénéficier pour l'établissement de leur texte.

Ch. Martin, S. I.

ARNOBIUS OF SICCA. — *The Case against the Pagans*. Trad. de G. E. Mc Cracken. T. I, II. Coll. Ancient Christian Writers. Westminster Maryland), The Newman Press, 1949, 22 × 15 cm., 372 et 270 p. Prix : 3.50 et 3.25 dollars.

Pas mal de spécialistes se sont occupés d'Arnobe de Sicca. Ils ont émis sur sa personne, ses idées, son style, des jugements très divers ou même opposés. M. McCracken possède à fond cette érudite littérature. Il examine et discute tous les arguments invoqués de part et d'autre, et expose lui-même son opinion avec beaucoup de prudence et de mesure. Sur la personne d'Arnobe les documents ne nous livrent que très peu de renseignements. On ignore la date de sa conversion au christianisme; on n'est pas d'accord sur l'époque où il écrivit : ce doit être entre 296 et 303; on n'est même pas tout à fait sûr, quoique ce soit très probable, que Sicca fût le lieu de sa naissance ou de sa résidence Son œuvre est moins une apologie du christianisme qu'une réfutation, une attaque à fond du paganisme. Converti d'assez fraîche date, ses idées ne sont pas toujours très exactement orthodoxes. Aussi son livre fut-il rangé, dans le décret de Gélase (452-496), parmi les ouvrages « a catholicis vitanda ». Le nouveau prosélyte se montre très peu familier avec l'Ancien et même avec le Nouveau Testament, dont il cite à peine deux passages. Il se fait de l'impassibilité de Dieu une idée peu conforme avec les Saintes Ecritures. On a prétendu qu'il était épicurien; sans aller jusque là, M. McCracken estime indéniable qu'à la manière d'un éclectique, il exprime parfois des idées quelque peu épicuriennes. Mais c'est tout à fait à tort que des critiques l'ont soupçonné d'agnosticisme ou de docétisme.

Une bonne part de l'Introduction de M. Mc C. est consacrée à la question — très controversée — des sources de l'*Adversus Paganos*. Il est curieux de constater qu'Arnobe ne cite aucun écrivain chrétien, mais quantité d'auteurs païens. M. McCracken a relevé 51 noms d'auteurs grecs et 22 à 24 noms d'auteurs latins. Cela ne veut pas dire qu'Arnobe a lu personnellement toutes les œuvres auxquelles il se réfère. Pas mal de ses citations sont certainement faites de seconde main. M. McCracken admet, après l'étude fouillée qu'ont faite Röhricht et après lui Gabarrou, des emprunts directs à Platon. Pas de doute non plus qu'Arnobe ne se soit servi de Varron et de certains traités de Cicéron; comment supposer d'ailleurs qu'un professeur de rhétorique ne connût pas Cicéron ? Mais il faut reléguer parmi les mythes toute dépendance envers un certain Cornelius Labeo — dont d'ailleurs quelques fragments seulement sont parvenus jusqu'à nous. Cette dépendance, qui fut longtemps communément admise, a été magistralement réfutée par Friedrich Tullius et par le P. Festugière.

Qu'Arnobe n'allègue dans son œuvre aucun écrivain chrétien, s'explique aisément. Auprès des lecteurs païens à qui il s'adresse et qu'il combat, de quel poids aurait été le témoignage de chrétiens ? Mais ses devanciers chrétiens, Arnobe ne les ignore pas; il leur fait même maint emprunt. Gardons-nous certes de voir un emprunt dans toute ressemblance. Ces passages parallèles peuvent n'être que des lieux communs, des formules, des images, courantes parmi les chrétiens; ou bien ils peuvent provenir d'une source écrite commune. Néanmoins, quoi qu'en pense Tullius, réfuté par Rapisarda, Röhricht a raison, avec la plupart des critiques, de reconnaître une dépendance d'Arnobe vis-à-vis du *Protrepticus* de Clément d'Alexandrie. Arnobe s'est servi certainement aussi de Minucius Felix et de Tertullien. Les huit passages parallèles relevés entre Arnobe et Lactance, qui, au dire de S. Jérôme, fut son disciple, ne paraissent pas suffisants à M. McCracken, à l'encontre de Rapisarda, pour démontrer une interdépendance.

Le livre d'Arnobe ne semble pas avoir eu un bien grand retentissement. A part S. Jérôme et le décret de Gélase, aucun auteur ne le mentionne avant Trithémius, en 1494. Son texte nous a été conservé dans un seul manuscrit, dont la correction laisse à désirer. Divers éditeurs se sont efforcés de l'amender et M. McCracken apporte, lui aussi, sa contribution à ce travail.

Dans son Introduction, M. Mc C. note que l'*Adversus paganos* présente pour nous cet intérêt spécial d'être une mine d'une grande richesse pour notre con-

naissance de la religion païenne qu'il combat, de ses rites, de ses doctrines, de ses institutions. Il relève quelques-unes de ces indications dans les abondantes notes qui accompagnent sa traduction. Mais n'aurait-il pas valu la peine d'en esquisser une synthèse dans l'Introduction ? R. Lechat, S. I.

J. P. O'Connell. — *The Eschatology of saint Jerome.* Coll. Pont. Fac. Theol. Seminarii Sanctae Mariae ad Lacum, dissert. ad Lauream, n° 16. Mundelein (Ill.), St. Mary of the Lake Seminary, 1948, 23 × 16 cm., x-200 p.

Cet ouvrage nous offre une étude sérieuse et exhaustive de tous les textes de S. Jérôme ayant trait à l'eschatologie chrétienne. Le Père de l'exégèse, soucieux avant tout d'étude textuelle et pressé par les nécessités de la polémique, ne nous a point laissé sur cette question de synthèse doctrinale et il eût été assez aventureux de la faire pour lui. M. O'Connell se contente donc avec raison de grouper les passages hiéronymiens; les rangeant sous les rubriques devenues traditionnelles dans les traités des fins dernières, il les analyse consciencieusement et, s'il tente parfois de les harmoniser, il se garde scrupuleusement de les violenter ou de les solliciter. Pourtant le mode de groupement choisi présente des inconvénients que l'auteur n'évite pas toujours; il expose en effet à chercher vainement chez S. Jérôme la réponse à des problèmes bien postérieurs dont celui-ci n'avait pas la moindre idée mais que suggère presque fatalement la classification adoptée; et il y a quelque amusant anachronisme à se demander si la conception hiéronymienne de la résurrection s'oppose à celle de Billot ou si le docteur de Bethléem considère la vision de Dieu comme le constitutif formel de la béatitude. Il eût peut-être mieux valu, sans pour autant courir le risque d'une reconstruction hasardeuse, choisir un cadre de présentation mieux adapté à la mentalité d'un Père du IV^e^ siècle que celui de nos modernes manuels. Ces remarques n'enlèvent rien aux solides mérites du travail; elles ne veulent que mettre en garde contre un point de vue qui pourrait déformer la perspective historique si l'on oubliait son caractère relatif. J. Gonsette, S. I.

R. Draguet. — *Les Pères du désert.* Textes choisis et présentés. Coll. Bibliothèque spirituelle du chrétien lettré. Paris, Plon, 1949. 21 × 14 cm., LX-334 p. Prix : 450 frs franç.

On ne lit plus guère, aujourd'hui, les Vies ni les écrits des anciens Pères du désert. Combien de chrétiens connaissent encore S. Antoine l'Ermite, S. Paul de Thèbes, S. Pachôme, Jean Cassien ? Et pourtant ce furent là, aux premiers siècles du christianisme, les fondateurs de la vie monastique. Toute notre ascèse et toute notre mystique chrétienne ont en eux leur source première. Et les récits de leurs actes héroïques et les recueils de leurs sentences ont nourri la piété des moines et des bons chrétiens durant des siècles. Ces textes vénérables, objet de ses recherches et de ses études, le savant Directeur du *Corpus scriptorum orientalium* les met, en un choix judicieux, à la portée du grand public cultivé, qui pourra ainsi se faire une idée non seulement de l'histoire et des vertus de ces premiers héros du christianisme, mais aussi de leurs conceptions ascétiques et mystiques. La Vie de S. Antoine, attribuée à S. Athanase, et celle de Paul, premier ermite, par S. Jérôme, sont données intégralement, dans la traduction de Robert Arnauld d'Andilly. Les extraits de la Vie de S. Pachôme ont été traduits directement sur le copte par M. Draguet lui-même. Viennent ensuite de larges extraits de l'Histoire Lausiaque, de l'Histoire religieuse de Théodoret, des Apophtegmes et des Conférences de Cassien. Une introduction retrace, avec une compétence qui n'échappera à personne, une sûreté de documentation, une précision de détails, l'évolution de l'institution monastique à ses débuts et initie le lecteur à mieux comprendre et mieux goûter ces textes anciens. R. Lechat, S. I.

D. Ivanka. — *Hellenisches und christliches im frühbyzantinischen Geistesleben.* Vienne, Herder, 1948, 23 × 15 cm., 120 p. Prix : cartonné : 19,80 S., broché : 8,20 S.

Philologue spécialisé dans l'étude du rayonnement des idées philosophiques, en particulier des tendances platoniciennes et aristotéliciennes, dans le monde antique et le moyen âge, le Prof. Ivanka se trouvait indiqué pour traiter le sujet de ces pages. Celui-ci peut être résumé comme suit. La victoire du christianisme au IV^e^ siècle sur le paganisme n'a pas abouti à l'annihilation des idées philosophiques anciennes. Au contraire par son extension croissante dans les milieux cultivés et instruits, il s'est trouvé en présence d'un grave problème d'assimilation des idées philosophiques contemporaines, surtout si l'on songe que les siècles suivants du IV^e^ au VIII^e^ siècles ont été caractérisés par un développement théologique prodigieux, et aussi par des déviations théologiques spécialement importantes. Quelle a été l'influence de ces idées philosophiques anciennes et contemporaines sur les doctrines religieuses et en particulier sur l'éclosion et l'expansion des hérésies les plus graves et les plus tenaces, l'arianisme, le nestorianisme, le monophysisme, l'iconoclasme, sans compter le rebondissement de l'origénisme ? Le Prof. Ivanka s'efforce de répondre à cette question en parcourant les différentes phases de la pensée chrétienne, et en relevant tant l'effort d'assimilation de la philosophie antique par la théologie orthodoxe, comme c'est le cas pour les Cappadociens, que les déviations doctrinales auxquelles elle a donné naissance, en particulier dans les hérésies que nous avons mentionnées plus haut. Le travail du Prof. Ivanka est donc une contribution à la fois à l'histoire de la théologie et à l'histoire de la philosophie, et elle nous rappelle opportunément l'importance de l'élément intellectuel et culturel dans la formation des hérésies, que l'on serait parfois tenté de laisser trop dans l'ombre, pour ne s'intéresser qu'aux aspects politiques et proprement religieux de ces problèmes. Son ouvrage nous montre, en même temps, quel lent et constant travail de rapprochement et de synthèse entre la théologie chrétienne et la philosophie antique a dû s'opérer au cours de ces siècles et quelles actions et réactions mutuelles finirent par leur donner l'aspect qu'elles prirent à l'époque byzantine. Ces aperçus, sans être nouveaux, nous apparaissent, en tout cas, excellemment renouvelés et mis au point dans le tableau largement synthétique de M. Ivanka. Ch. Martin, S. I.

Dionysiaca. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage. T. II. Bruges, Desclée De Brouwer, 1949, 30 × 24 cm., p. CLXVI-CCLXII et 721-1664. Prix : 1.500 frs.

Nous avons rendu compte en son temps (cfr *N.R.Th.*, 1938, p. 1264) du tome I de *Dionysiaca.* Le tome second, retardé par la guerre, vient seulement de paraître. Il a l'aspect extérieur et la richesse de présentation du premier. Mais son prix, rançon de son opulence, découragera la plupart de ceux qui auront le désir de l'acquérir. Simple continuation du premier volume, il est conçu selon le même plan et comporte les mêmes développements. Les versions latines sont présentées en synopse juxtalinéaire avec les deux textes grecs retenus par l'éditeur. Sont présentés de la sorte la deuxième partie de la *Caelestis Hierarchia* (sur les anges), puis la troisième (sur l'Eglise). A la fin de la deuxième partie l'éditeur a fait imprimer la paraphrase latine de Thomas Gallus, abbé de Verceil, sur le sujet. Après la *Caelestis Hierarchia* sont aussi imprimées en synopse les lettres 6, 7, 8 et 10.

Nous devons enfin attirer l'attention sur les Indices. Et tout d'abord sur l'*Index complet de la langue grecque du Pseudo-Aréopagite.* La caractéristique la plus curieuse de cet Index est qu'il est conçu non selon l'ordre alphabétique des mots mais sur un plan très particulier : Noms propres ; substantifs communs ; les verbes disposés d'abord par ordre alphabétique puis rangés par temps, par voix et par modes ; viennent ensuite les adjectifs et les adverbes, puis l'article et les pronoms, les prépositions et les conjonctions. Cette disposition peut paraître originale, mais après tout, puisque nous possédons

déjà des *Indices Pseudo-Dionysiani* développés selon l'ordre alphabétique grâce au dévouement du P. Van den Daele, S. I., il peut y avoir avantage à les utiliser maintenant aussi selon un ordre grammatical. Nous avons eu l'occasion de dire notre pensée sur les Indices où le mot recensé n'est pas replacé dans son contexte mais suivi du simple renvoi numérique à la pagination. C'est là un système qui, dans de nombreux cas, impose à celui qui utilise le vocabulaire de véritables actes de patience, par suite de la grande abondance des références. Mais dom Chevallier ayant eu vraisemblablement plus d'occasions encore de l'exercer dans la composition de son ouvrage, nous nous garderons de lui en tenir rigueur. A tout prendre *Dionysiaca* fournit un répertoire bien précieux, d'une utilité incontestable à tous ceux qui se trouveront dans la nécessité de confronter les versions latines soit entre elles soit avec la tradition grecque. Et pour qui sait le succès de l'œuvre de Denys au moyen âge ce n'est pas un mince service rendu aux travailleurs. Ch. Martin, S. I.

Ioannes a Sancto Thoma. — *Cursus theologicus.* T. I : *Theologiae dogmaticae communia.* T. II : *De donis Spiritus sancti.* T. III : *De fide.* Edité par A. Mathieu et H. Gagné. Coll. Lavallensis, Sectio theologica. Québec, Edit. Laval, 1947-1948, 22 × 16 cm., xiv-318, xvi-384 et xx-358 p.

L'étude de saint Thomas a ramené l'attention vers un de ses principaux commentateurs, le portugais Jean de Saint-Thomas († 1644), dont on n'avait que les anciennes éditions d'Espagne et de Lyon, suivies à la fin du XIX^e^ siècle de la réimpression de Vivès. Après l'entreprise des Bénédictins de Solesmes (1930), qui en sont déjà au quatrième volume de tout le *Cursus theologicus,* les professeurs de théologie à l'Université Laval de Québec ont commencé la publication d'une série de quelques grands traités dont le choix est à louer. Publiés sur beau papier, à présentation esthétique, à lumineuse typographie, à tables biblique, onomastique et analytique, ces trois beaux volumes ont paru à quelques mois d'intervalle, au cours d'une seule année. On ne nous dit pas si d'autres volumes continueront la série, mais le rythme de l'allure adoptée donne heureusement à croire que la suite ne se fera pas attendre. Les indications du titre des volumes diffèrent un peu : *editionem curaverunt,* ou *diligenter emendata.* Ces mots appellent une remarque. L'avant-propos nous dit que le texte, trop souvent fautif, de la réimpression Vivès, a été corrigé *ex interna comparatione et meditatione* : tâche indispensable, mais délicate. Sur quel critère l'appuie-t-on ? Dans la revue (1932, p. 571; 1936, p. 97 et 1937, p. 620) et ailleurs, l'édition des Bénédictins a donné lieu à des réflexions analogues. Pourquoi ne pas avoir indiqué en note les passages modifiés par ces corrections, ainsi que le critère adopté pour les établir et pour atteindre la vraie pensée et les vraies divisions de l'auteur. Cette nouvelle réimpression éviterait toute confusion si elle laissait savoir où elle se différencie de celle de Vivès, ou des imprimés parfois divergents du XVII^e^ siècle. Une réimpression avec entremêlement de modifications textuelles subit la loi de toute édition originale : la question n'est pas d'avoir l'interprétation de l'éditeur, mais d'avoir le vrai texte dans lequel l'auteur a exprimé sa pensée. La table onomastique gagnerait à être renforcée de celle des références des citations. Mais il faut féliciter les auteurs du choix qu'ils ont fait et de la très précieuse initiative qu'ils ont eue, en rendant plus accessible et de lecture très aisée les grands traités d'un important théologien thomiste.

J. de Ghellinck, S. I. (†)

Miscellanea Bibliografica in memoria di Don Tommaso Accurti, a cura di Lamberto Donati. Coll. Storia e Letteratura, 15. Rome, Ediz. Storia e Letteratura, 1947, 25 × 17 cm., xii-222 p. Prix : 950 lires.

Ce serait une erreur de croire que les quinze ou vingt études bibliographiques contenues dans cet intéressant volume et signées par des noms bien con-

nus dans l'histoire du livre et des bibliothèques, les deux Mercati, Albareda, Inguanez, Sorbelli, etc., n'ont d'intérêt que pour les bibliographes et pour les admirateurs de l'original érudit octogénaire, Tommaso Accurti, auquel il est dédié. Le théologien et l'historien de l'Eglise et de la théologie puiseront à pleines mains dans ces notices sur des manuscrits et des incunables peu connus, bulles pontificales, livres de dévotion, manuels de confession, traités d'éducation religieuse, et autres petits écrits, utilisés par nos pères à la fin du moyen âge et aux débuts de l'imprimerie. Nous n'en voulons détacher ici que les pages dont la connaissance sera plus d'une fois précieuse au théologien : ce sont les compléments et les corrections apportés par L. Oliger à l'œuvre de Wadding et de Sbaralea et de leurs prédécesseurs sur les écrivains franciscains, et les notices de Tommaso Accurti ajoutées au grand catalogue des incunables, « Gesamtkatalog der Wiegendrucke », indispensable dans toute bibliothèque théologique soucieuse de renseigner ses clients sur les lectures habituelles à la veille de la réforme. On y verra une appréciation de la réimpression du savant Sbaralea, remarquablement utile, mais qui aurait dû ne rien omettre de son modèle et avoir plus d'uniformité dans ses additions trop clairsemées dans son premier volume. J. de Ghellinck, S. I. (†)

HISTOIRE DE L'EGLISE

R. Wilde. — *The Treatment of the Jews in the Greek Christian Writers of the first three Centuries.* Thèse. Coll. The Catholic University of America. Patristic Studies, 81. Washington, The Catholic University of America Press, 1949, 23 × 25 cm., XVIII-240 p.

Cet ouvrage contient plus que ne l'indique son titre, car près du tiers du volume est consacré à décrire, dans un aperçu d'ensemble, les réactions païennes à l'égard des juifs et en particulier les jugements portés sur eux par les écrivains (était-il toutefois nécessaire, pour le but proposé, de faire remonter cet aperçu jusqu'à six siècles avant J.C. ?). Les deux tiers restants sont consacrés au dépouillement des témoignages chrétiens des trois premiers siècles, parmi lesquels Justin, Irénée, Hippolyte, Clément d'Alexandrie et Origène occupent la place principale.

L'auteur nous a paru bien inspiré en établissant ce parallèle entre les appréciations païennes et les chrétiennes, car il permet de souligner plus fortement, par voie de contraste, la différence des points de vue auxquels les uns et les autres se sont placés. L'ignorance et l'absence d'information exacte auxquelles ne fut pas étranger le particularisme religieux et social assez farouche des juifs, ont été souvent chez les païens une cause d'opinions erronées, défavorables, et parfois d'accusations grossières dépourvues de toute justice. Mais c'est surtout la situation économique privilégiée des juifs qui leur attira assez fréquemment l'antipathie des païens, sans que ceux-ci aient d'ailleurs méconnu les qualités de la race juive, et même certains, la noblesse de sa religion. Sans nier que des chrétiens aient pu partager ces sentiments des païens et pour les mêmes causes, l'attitude chrétienne, comme telle, ne s'est pas fondée sur une motivation de ce genre : celle-ci est d'ordre théologique et non économique ou culturel. Les chrétiens se sentaient les successeurs du peuple hébreu dans l'obtention des promesses divines. Le peuple juif avait été le peuple élu, mais, en repoussant et mettant à mort le Messie, en persécutant ses disciples, il s'était lui-même « rejeté de l'Alliance divine et placé sous la malédiction de Dieu ». Tout cela inspirait aux chrétiens l'horreur pour leur forfait, la pitié pour leur défaillance, le désir de les ramener, mais rien ne décèle chez eux la haine pour la race juive, ni même la répugnance ou le mépris. Ces considérations nous paraissent justes et nous pourrions en conclure en termes un peu différents de ceux de M. Wilde, mais identiques pour le fond : l'antisémitisme n'a pour le chrétien aucune base théologique et historiquement n'est pas conforme à la tradition des premiers siècles. Ch. Martin, S. I.

Horae monasticae. 1re partie : *Fulgens radiatur.* Steenbrugge, St Pietersabdij, 1948, 28 × 23 cm., 264 p. Prix : rel. toile : 325 frs.

Pour célébrer le centenaire de S. Benoît, Bénédictins et Cisterciens de Hollande et de Belgique ont réuni, en un premier volume magnifiquement édité et illustré, une série d'études relatives à l'histoire monastique. Plusieurs articles sont consacrés à la règle bénédictine ainsi *Orationi frequenter incumbere* par E. de Clercq, *Si Fratri impossibilia iniungantur* par P. Andriessen, *De Humilitate*, par E. Dekkers qui étudie le sens de ce mot si important à travers toute la littérature ascétique chrétienne des premiers siècles. A. Nuij présente un état de la question du fameux problème des rapports entre le Maître et S. Benoît, tandis que B. Capelle consacre un article intéressant à la profession monastique comme second baptême. L'histoire cistercienne est bien représentée, entre autres par une étude sur S. Benoît chez les premiers cisterciens, le problème des rapports entre action et contemplation chez S. Bernard et surtout par l'étude que le grand historien des origines cisterciennes, S. Lenssen, consacre aux compagnons de Robert de Molesme dans la fondation de Cîteaux (1). N. Rommel et N. Huyghebaert exposent l'introduction de la réforme de Bursfel, au début du XVI[e] s., à Gistel et à Saint-André. Deux études sont consacrées à la place du moine dans l'Eglise et dans le monde moderne. Enfin A. Beekman esquisse — une fois de plus — l'histoire du Mont-Cassin à laquelle la dernière guerre a malheureusement ajouté un chapitre de ruines. Si certaines de ces études font double emploi avec celles qui furent publiées en 1927 et dans d'autres mélanges, l'ensemble n'en constitue pas moins une contribution remarquable à l'histoire du monachisme. C. D.

H. Söderberg. — *La religion des Cathares.* Etude sur le gnosticisme de la basse antiquité et du moyen âge. Thèse. Uppsala, Almqvist et Wiksells, 1949, 25 × 16 cm., 300 p.

Cette étude, très consciencieuse et très profonde, recherche les rapports existants entre les deux formes de catharisme, absolu et mitigé, d'une part, et, d'autre part, l'ancien gnosticisme, le manichéisme, les doctrines des Pauliciens et des Bogomiles, etc.

Comme mouvement, le manichéisme semble avoir disparu après le VI[e] siècle. Cependant on retrouve chez les Cathares bien des points propres au manichéisme (par exemple le dualisme chez les cathares absolus). Il existe aussi de profondes analogies entre les théories du XII[e] siècle et le gnosticisme de la basse antiquité. Le Paulicianisme est attesté en Arménie avant 661; il se répandit en Europe vers le milieu du VIII[e] siècle. Enfin les Bogomiles entrèrent en relations avec le Paulicianisme en Bulgarie au X[e] siècle. L'influence des Bogomiles sur les Cathares semble indéniable. Mais les premiers présentent moins de conformité que les seconds avec les positions du gnosticisme et du manichéisme. Le catharisme contient en outre un grand nombre de motifs empruntés au christianisme et au judaïsme. Telles sont les grandes lignes de l'ouvrage. Nous le pensons du moins, car il ne se résume pas facilement et l'on éprouve même parfois quelque peine à le comprendre.

M. Söderberg conclut à l'existence d'une chaîne traditionnelle ininterrompue entre le catharisme et le gnosticisme. Mais cent trente ans séparent le décret de Justinien contre les Manichéens et l'apparition des Pauliciens. L'écart est encore plus grand avec le dernier témoignage sur le marcionisme et la période finale du gnosticisme syro-égyptien. Dès lors, s'il se découvre des similitudes entre les doctrines, il nous paraît bien difficile d'affirmer des descendances. Questions complexes, sur lesquelles on fera difficilement la lumière.

M. Söderberg n'est pas le premier, tant s'en faut, à étudier les doctrines cathares, gnostiques, etc. Parmi ses devanciers il faut citer C. Schmidt, H. Jonas, H.-C. Puech-A. Vaillant, G. Widengren, S. Runciman, D. Obolensky et H. Grégoire. Nous eussions été heureux de trouver avec la solution de M. Söderberg l'énumération des points sur lesquels ses conclusions diffèrent de celles de ces spécialistes et d'autres que nous ne citons pas. En voici quelques-unes qu'on découvre aisément en lisant son ouvrage. M. Obolensky semblait

(1) L'ordre du jour si curieux des premiers Chartreux fait l'objet d'une étude très fouillée de A. Stoelen.

concéder à Schmidt qu'il n'y avait pas de traces de gnosticisme dans le Bogomilisme. M. Söderberg prétend en découvrir un bon nombre dans ce qu'il appelle pour cette raison le gnosticisme du moyen âge et à qui d'autres réservaient plutôt le nom de neo-manichéisme.

L'auteur se sert naturellement beaucoup du rituel cathare et du *Liber de duobus principiis*, seules sources qui nous viennent des cathares eux-mêmes, publiées par M. Dondaine. Mais, comme ce dernier auteur, il reconnaît la valeur des documents d'origine catholique, notamment des ouvrages de Moneta, Sacchoni et Bonacurse, dans lesquels apparaît une connaissance objective de la secte.

Le livre de M. Söderberg se rangera certainement parmi les meilleurs consacrés à la doctrine des Cathares. E. de Moreau, S. I.

Chanoine Souplet. — *Saint Poppon de Deynze, 978-1048.* Coll. : Les saints de Verdun. Verdun, 1948, 21 × 13 cm., 62 p.

Saint Poppon (978-1048), le plus célèbre des disciples de Richard de Saint-Vanne, jouit de la confiance de trois empereurs, surtout de Conrad II. Protégé par eux, il introduisit la réforme ou intervint à des titres divers dans dix-huit abbayes de Lotharingie et d'Allemagne. Il consacra la plus grande partie de son activité à celles de Stavelot-Malmédy. Notons que ce Flamand, né à Deynze, ne travailla, en Belgique, que dans des régions d'expression française. M. le chanoine Souplet raconte brièvement, mais allègrement, l'histoire de ce grand moine. Parmi les gravures fort bien choisies qui illustrent sa brochure, nous ne mentionnerons que le célèbre buste reliquaire du saint.

E. de Moreau, S. I.

Précis historique de Notre-Dame de Basse-Wavre. Tiré à part de la Revue de Basse-Wavre, édit. nouvelle. Basse-Wavre, 1947, 22 × 15 cm., 48 p. Prix : 15 frs.

Le pèlerinage à Notre-Dame de Basse-Wavre doit être le plus ancien du pays wallon belge. Il semble remonter au XI^e^ siècle. M. l'abbé A. Gits reproduit le « Précis historique de Notre-Dame de Basse-Wavre », publié à Bruxelles en 1834; mais il enrichit sa publication de notes historiques et la fait suivre notamment d'un court exposé sur le développement du culte, de 1834 à nos jours. La châsse conservée à Basse-Wavre présente toutes les garanties d'authenticité. Elle a toujours contenu un certain nombre de reliques de Notre-Seigneur et de la Vierge — qui, elles, naturellement, ne peuvent prétendre à être authentiques. Or d'après un spécialiste de l'histoire du culte de Marie, le P. Beissel, celui-ci commença généralement par la vénération de reliques et de sarcophages. Il faut féliciter M. l'abbé Gits d'avoir rajeuni, à l'usage des pèlerins, le guide de 1834. E. de Moreau, S. I.

M. A. Van den Oudenrijn, O.P. — *Les Constitutions des Frères arméniens de saint Basile en Italie.* Coll. Orientalia christiana analecta, 126. Rome, Pontif. Inst. Orient. Stud., 1940, 24 × 16 cm., 144 p. Prix : 29 lires.

Le R. P. M. A. Van den Oudenrijn, O.P., orientaliste infatigable (cfr N.R. Th., 1940, 538) publie dans ce volume, d'après le seul manuscrit connu, celui de Florence Saint-Marc 780 (de la seconde moitié du XIV^e^ siècle, à ce qu'il semble) les Constitutions arméniennes de la Congrégation des Frères arméniens de saint Basile d'en-deçà de la Mer (c'est-à-dire d'Italie). Il accompagne sa publication d'une traduction latine. Ces Constitutions, destinées à la Congrégation susdite (qu'il ne faut pas confondre avec celle des Frères Uniteurs établis, eux, en Arménie) sont empruntées à celles des Frères Prêcheurs, sous la direction desquels d'ailleurs la Congrégation fut placée en 1356. La comparaison des textes, et surtout la considération des additamenta ou des corrections, que le modèle latin, employé pour cette traduction arménienne,

présente avec les Constitutions dominicaines de l'époque, permettent de croire que ce modèle date certainement d'après la Pentecôte de 1356, et probablement d'avant le chapitre général de l'Ordre dominicain à Venise en 1357. Cette chronologie expliquerait très bien le motif pour lequel notre traduction arménienne aurait été publiée : afin de mettre à la portée des Frères de saint Basile les Constitutions dominicaines qu'ils venaient justement de recevoir.

Ch. Martin, S. I.

St. Kuttner & H. D. Hannan. — *Decreta septem priorum sessionum Concilii Tridentini sub Paulo III Pont. Max.* Washington, The Catholic University of America, 1948, 31 × 24 cm., 103 p. Prix : 5 dollars.

Dans un vrai petit joyau de bibliophilie, la *Catholic University of America* a voulu célébrer le 400e anniversaire de concile de Trente par la publication du manuscrit autographe des *Decreta* des sessions I-VII, sorti de la plume du secrétaire officiel Angelo Massarelli, qui en avait fait plusieurs copies authentiquées en 1548 : publication de luxe, si l'on ne tient compte que de la reproduction des 51 planches du manuscrit; mais, en même temps, publication savante et de haute utilité. Avec une préface sur l'histoire du concile, par Jérôme Hannan, et qui aurait pu être plus riche en indications des sources, l'introduction d'une quarantaine de pages contient des prolégomènes de la plus grande importance sur toutes les éditions des Decreta et sur la provenance du manuscrit, l'original que Merkle par erreur avait cru reconnaître dans celui de Paris (Bibl. Nat., 1524). Ces pages, dues à l'historien bien connu du Droit Canon, St. Kuttner, sont une mine de renseignements nouveaux. Les théologiens, les canonistes et les bibliothécaires seront satisfaits d'y apprendre les vicissitudes qu'a traversées l'autographe depuis sa remise à l'archevêque d'Aix en 1548 jusqu'à son entrée récente à la Bibliothèque de J. Pierpont Morgan à New-York. Il y apprendra surtout la valeur des impressions de ces *Decreta*, depuis la première édition partielle de Bologne en 1548, jusqu'à l'édition romaine complète et officielle par Paul Manuce en 1564, celle-ci reprise en trois éditions successives, puis reproduite de divers côtés avec de légères modifications un grand nombre de fois. Parmi ces réimpressions, il faut signaler entre autres celle de Milan de 1548, qui n'est pas l'authentique, mais dont quelques particularités passent dans des collections de conciles, et surtout la série des éditions issues de celle de Paris de 1546, malencontreusement reproduite à Anvers et à Paris, et celles qui proviennent de la réimpression de Brescia; Crabbe et Surius notamment en dépendent et, par eux, toutes les autres collections de conciles, à partir de l'édition romaine ou pauline de Paul V (1608-1612), jusqu'à celle de la *Continuatio* de Mansi (t. XXXIII, 1902), qui n'est que la reproduction anastatique de Coleti (t. XXII, 1723); aucune n'a corrigé complètement les erreurs de la recension mixte de Sirius. Ces quelques notes suffisent pour dire l'importance théologique de ce travail extraordinairement fouillé, minutieux et précis.

J. de Ghellinck, S. I. (†)

F. Van Hoeck, S. J. — *Schets van de geschiedenis der Jezuieten in Nederland.* Nimègue, Dekker et Van de Vegt, 1940, 24 × 16 cm., VIII-424 p. Prix : 5,15 flor.

L'histoire de la Compagnie dans les Pays-Bas du Nord, pour toute sa partie qui s'écoule depuis ses débuts jusqu'à la création de la province néerlandaise en 1850, se confond avec une œuvre de la province Flandro-Belge, la mission hollandaise. Aussi la trouvons-nous traitée pour son premier cinquantenaire, mais seulement dans ses grandes lignes, dans l'histoire de la Compagnie de Jésus dans les anciens Pays-Bas, et la plupart de ses sources manuscrites sont-elles déposées aux archives du royaume et à la bibliothèque royale à Bruxelles. Elle fut créée en 1592 sur les démarches de deux prêtres hollandais Smith et Duncanus, dont le second fit valoir entre autres raisons le fait indéniable que les provinces du Nord avaient fourni à la Compagnie naissante nombre de membres éminents. Il y avait bien eu avant cette date des espérances et des

tentatives parties de Cologne et de Louvain, pour soulager la détresse spirituelle des catholiques du Nord, mais le travail effectif débuta par l'organisation de la mission par le P. Manare, provincial de Belgique, et prit tout son essor après la création de la Province Flandro-Belge en 1612. L'esquisse du P. Van Hoeck est assez poussée et a requis, vu la matière même, bien des recherches. Il décrit excellemment les difficultés, les épreuves mais aussi les consolants succès de cette œuvre où travaillèrent côte à côte de nombreux jésuites flamands et hollandais, comme en témoignent déjà la liste des supérieurs de la mission et le nécrologe de la Province Flandro-Belge. A la suppression de la Compagnie, la situation des Jésuites employés dans les stations du Nord se trouva privilégiée du fait des conditions d'exécution prévues par la Commission créée à la suite du bref de suppression. Selon l'autorisation du pape les jésuites sécularisés purent rester à leur poste et plus tard, grâce surtout à deux hommes : le Maestrichtois Beckers et le Brugeois Fonteyne, ménager le retour à la Compagnie de ses anciens postes de combat. La restauration de la Compagnie en 1814 trouva de nouveau des Hollandais réunis aux Belges au noviciat qui venait de s'ouvrir le 31 juillet à Rumbeke. Ils partagèrent l'exil en Suisse et formèrent en 1832 la nouvelle province belge créée en 1832 par le Général J. Roothaan, qui plus tard en 1850 créa la province de Hollande. La seconde partie nous décrit l'essor et les nombreuses œuvres de la nouvelle province, qui, à la veille de son centenaire, peut regarder avec gratitude et fierté le travail accompli pendant ce siècle. L'auteur nous permettra deux petites rectifications : la résidence d'Oost-Eecloo est non aux environs mais au centre de la ville de Gand, dans le refuge des Bernardines d'Oost-Eecloo. Dans la note de la p. 332 il anticipe environ d'un quart de siècle la date des révélations faites à sainte Marguerite-Marie Alacoque. A. De Bil, S. I.

J. P. Trossen. — *Les relations du patriarche copte Jean XVI avec Rome (1676-1718)*. Thèse de doctorat. Coll. Pontificium Institutum Orientalium Studiorum. Luxembourg, Imprimerie Hermann, 1948, 24 × 16 cm., xiv-228 p.

Ce livre raconte un des épisodes les plus importants de la longue activité déployée au cours des siècles par le Saint-Siège et les missionnaires catholiques pour assurer le retour de l'Eglise copte à l'Unité. Durant la bonne quarantaine d'années que dura le long patriarchat de Jean XVI (1676-1718), fréquents furent les espoirs fondés d'une union stable avec Rome, et, si celle-ci ne se réalisa pas par suite de diverses entraves, les missionnaires occidentaux non seulement jouirent de la sympathie du patriarche, personnellement gagné à l'Union, mais encore de la plus large liberté de sa part pour exposer aux fidèles, et même aux moines et au clergé de l'Eglise copte, la doctrine catholique. Considérée dans son résultat immédiat, la tentative fut un échec qu'expliquent la faiblesse de caractère du prélat, les oppositions de notables coptes, les fausses manœuvres de certains représentants diplomatiques français, les suspicions des autorités turques, alors en guerre avec l'Occident et nullement désireuses de voir les populations chrétiennes entrer en contact avec des Occidentaux. Pourtant l'effort missionnaire ne fut pas totalement perdu : c'est à cette époque, en fait, que commença à se développer systématiquement l'apostolat des missionnaires (franciscains réformés, capucins, jésuites), si peu nombreux qu'ils fussent d'ailleurs. En 1697, il eût été difficile de compter une centaine de catholiques, étrangers ou coptes, en Egypte, mais en 1741, lors de l'érection du premier Vicariat apostolique, il s'en trouvait déjà deux mille.

Le patriarchat de Jean XVI a donc été réellement un tournant dans l'évangélisation de l'Egypte, et son histoire méritait pleinement les efforts et les recherches déployés par le P. Trossen pour nous en présenter la monographie. Ce dernier s'est bien acquitté de sa tâche. La documentation est solide et en grande partie neuve. Le dossier des documents inédits qu'il publie compte 57 pièces, la plupart puisées aux archives de la Propagande : son jugement est serein, nuancé, et, à cet égard, nous avons particulièrement apprécié les conclusions judicieuses de son enquête et les raisons qu'il a proposées pour expliquer, malgré la bonne volonté indéniable du prélat, l'insuccès final des

démarches. Cette dissertation doctorale prendra rang très honorablement parmi les nombreuses études que l'Institut Pontifical Oriental a publiées depuis une vingtaine d'années sur l'Eglise copte, en particulier celle du P. Buri qui traite d'un sujet analogue, l'union de l'Eglise copte avec Rome sous Clément VIII.

Ch. Martin, S. I.

J. Berteloot. — *Les francs-maçons devant l'histoire. Origine et diversité.* Coll. Hommes et cité. Paris, Editions « Monde Nouveau », 1949, 19 × 14 cm., 254 p.

Dans un ouvrage antérieur, le P. Berteloot avait situé les relations de la Franc-Maçonnerie et de l'Eglise catholique. A présent, il trace l'évolution historique de la célèbre société secrète. Vu le caractère et le but de l'ouvrage, son travail ne se base que sur une documentation de seconde main, en particulier sur les volumes publiés naguère par A. Lantoine; mais, il traite ses informateurs avec un esprit critique qui ne manque pas de discuter les témoignages en les confrontant. De cette synthèse sur l'histoire de la société jusqu'à la Révolution française se dégage une impression réelle de rigueur historique et de sincérité objective. Ce n'est pas une mince qualité dans le traitement d'un sujet qui a toujours eu le don de susciter des passions aveugles.

Parmi les résultats acquis par l'auteur, nous citerons surtout sa mise au point des origines lointaines et proches de la F.:. M.:. La société secrète a certainement surgi des corporations et confréries de maçons sédentaires ou itinérants, que la grande période de construction au XIII^e^ et au XIV^e^ s. a nécessairement suscitées dans toute la Chrétienté. D'après le livre récent du regretté Prof. Dr. N. B. Tenhaeff (*Bronnen tot de Bouwgeschiedenis van den Dom te Utrecht, II^de^ Deel, I^ste^ Stuk (Rekeningen, 1395-1480)*, La Haye, Nijhoff, 1946), les comptes de la cathédrale d'Utrecht, à la fin du XV^e^ siècle, témoignent toujours de l'existence d'une corporation ou « loge » de maçons et tailleurs de pierre, dirigée par un maître. D'autre part, d'après le P. Berteloot, ces corporations étaient déjà animées d'une certaine conception symbolique du monde. Aussi, loin de se cantonner dans un domaine purement architectural, elles se lancèrent assez tôt dans les luttes sociales, peut-être même politiques. Plus près de nous, au XVII^e^ siècle, les maçons écossais et anglais se trouveront à l'origine de la maçonnerie française. Chez les premiers, on voit de plus en plus les maçons opératifs s'adjoindre d'autres personnages, surtout des aristocrates. De ce point de vue, nous avons particulièrement goûté les chapitres consacrés à l'établissement en France des loges stuardistes ou jacobites et au rôle politique auquel elles préludent dès la fin du XVII^e^ siècle.

De toute façon, l'auteur souligne à maintes reprises le caractère religieux, même catholique, de la F.:. M.:., au moyen âge et jusqu'au XVII^e^ siècle. Si plus tard une nouvelle maçonnerie se fonda sur la tolérance, ce n'est pas à dire qu'elle fît profession d'athéisme; au contraire. Dans le dernier chapitre et l'appendice, nous touchons du doigt combien aux temps anciens le clergé français et même belge s'était lié avec la secte, en particulier les ordres monastiques et mendiants.

Malgré un effort réel d'objectivité, on ne peut s'empêcher de découvrir parfois un trop visible souci d'établir une thèse : l'origine catholique de la Franc-Maçonnerie. Il eût été plus proche de la vérité complète, croyons-nous, si l'auteur avait recherché avec autant de perspicacité les causes historiques de l'indifférentisme religieux de la secte moderne. Au demeurant, publication de sérieuse vulgarisation qui fait bien augurer de son second volume.

Ed. Hambye, S. I.

Th. Maynard. — *Histoire du catholicisme américain.* Coll. Catholique. Paris, Le Portulan, 1948, 18 × 13 cm., 452 p.

L'Amérique est pour l'Européen moyen un monde très peu connu. Et ce qu'il en sait se borne souvent à l'actualité la plus récente. Il ignore totalement que le « Nouveau » Monde possède déjà une histoire : une histoire politique et aussi une histoire religieuse. Des noms comme ceux de John Carroll, Junipero

Serra, John England, Dubourg, Simon Brulé, Monsieur Smith, l'ex prince Gallitzin, John Hughes, John Neumann, pour ne citer que ceux des débuts héroïques, sont quasi inconnus de la grande majorité du public catholique européen. Et c'est bien dommage : car l'histoire de la formation d'une grande Église catholique dans une nation libre n'est pas dépourvue d'enseignements. Elle montre, une fois de plus, l'universalité de la règle qui veut que pour porter beaucoup de fruit le grain doit d'abord être mortifié, que la moisson ne germe que sur une terre fécondée par la croix : celle du sang, celle des épreuves et celle du dévouement.

Roger Mols, S. I.

*L. J. Trinterud. — *The forming of an american Tradition.* A Re-examination of Colonial Presbyterianism. Philadelphie, The Westminster Press, 1949, 24 × 16 cm., 352 p. Prix : 6.50 dollars.

L'auteur, qui est américain, présenta cette thèse pour son doctorat en théologie à l'Université de Lund (Suède) le 17 septembre 1949. Il s'agit, comme le titre l'indique, d'une monographie sur l'arrivée et l'établissement du presbytérianisme sur le sol américain entre 1640 et 1780. L'enquête est vaste et fourmille d'indications précieuses. L'arrachement progressif aux traditions européennes pour former une tradition américaine constitue l'intérêt majeur de cette étude. Les conclusions d'ensemble sont convaincantes; peut-être cependant pourrait-on faire la part plus large à l'influence des calvinistes hollandais et des huguenots français émigrés aux Etats-Unis. Avouons toutefois que, pour la connaissance du protestantisme américain, un pareil ouvrage, très consciencieux, n'a qu'un intérêt limité pour deux raisons : d'abord parce que la période ultérieure dite « de la frontière », a façonné bien davantage ce protestantisme; ensuite parce que, comme le remarque avec insistance W. W. Sweet, pendant la période coloniale elle-même l'aile marchante du protestantisme était l'aile gauche et non pas la droite dont les presbytériens font partie.

John W. Saatman, S. I.

E. Sevrin. — *Les missions religieuses en France sous la restauration (1815-1830).* T. I : *Le missionnaire et la mission.* Saint-Mandé (Seine), Procure des prêtres de la miséricorde, 1948, 23 × 14 cm., xxx-366 p. Prix : 500 frs franç.

On sait que l'époque de la Restauration fut marquée par un renouveau religieux, dû en bonne partie aux missions qui se donnèrent alors en France. Ce premier volume d'une œuvre qui les étudiera nous présente d'abord les missionnaires, puis les missions elles-mêmes. Dans la première partie l'auteur s'attache d'abord à la société des missionnaires du Mont-Valérien et aux diverses compagnies religieuses (jésuites; oblats de Marie-Immaculée, etc.) qui se distinguèrent dans ce ministère. M. Sevrin trace ensuite quelques portraits de chefs : Rauzan, fondateur des Prêtres de la Miséricorde; Forbin-Janson, évêque de Nancy depuis 1824; Mazenod, qui établit une petite congrégation de missionnaires et devint plus tard évêque de Marseille; le Père Guyon, le Brydaine du XIX[e] siècle, membre de la Société de Mauzan puis jésuite; enfin Jean-Marie de la Mennais, frère du célèbre Féli. Les missionnaires, désintéressés, sincères, inattaquables dans leurs mœurs, poursuivaient le double but de rendre la France à Dieu et Dieu à la France. Ils montrèrent un grand zèle royaliste.

La seconde partie, la plus intéressante de ce livre, nous fait assister à la mission. L'auteur en étudie successivement les frais, la répartition des exercices dans la journée, les prédications, les cantiques, les grandes cérémonies, la confession et la communion. Bien des questions de morale se posaient alors que durent trancher les missionnaires, par exemple celle des biens nationaux. Ils firent la chasse aux mauvais livres et déclarèrent la guerre à la danse. Avant de quitter leur terrain d'action, les apôtres y plantaient la croix et y créaient des œuvres de persévérance : congrégations et confréries.

Retenons quelques-unes des conclusions de ce premier volume : les missions de la Restauration ressemblent étonnamment à celles des jésuites et de Bry-

daine au XVIII[e] siècle; les apôtres marchaient en plein accord avec les évêques et le clergé paroissial, malgré d'inévitables petits froissements; la presse hostile fut souvent cause de préventions contre les missionnaires, mais ils en triomphèrent presque partout assez rapidement; leur conviction ardente, leur esprit de foi et leurs dons oratoires opérèrent des prodiges; ils firent grand usage des chants; au cours de la mission se plaçaient souvent des retraites; sans pouvoir affirmer l'influence durable de ces temps de grâce, ils obtinrent certainement un succès immédiat considérable. E. de Moreau, S. I.

J. DE BIVORT DE LA SAUDÉE. — *Anglicans et catholiques. Le problème de l'union anglo-romaine 1833-1933.* Bruxelles, Goemaere, 1949, 23 × 14 cm., IV-274 p.

J. DE BIVORT DE LA SAUDÉE. — *Anglicans et catholiques. Documents sur le problème de l'union anglo-romaine 1921-1927.* Ibidem, 284 p.

Si les efforts pathétiques tentés pour mettre fin aux séparations qui déchirent l'unité chrétienne n'éveillent guère d'active sympathie dans le grand public catholique, c'est d'abord qu'ils lui sont mal connus. Pour remédier à cette déficience, M. l'abbé de Bivort de la Saudée entreprend d'exposer les différentes tentatives de rapprochement qui ont eu lieu depuis un siècle entre Romains et Anglicans. Il le fait avec beaucoup d'objectivité et de charme; une connaissance parfaite du sujet, une heureuse utilisation de sources en partie inédites (notamment la correspondance de Lord Halifax et de Mgr Battifol), un aimable talent de narrateur composent une physionomie attachante à un ouvrage qui mérite à coup sûr qu'on le lise et qu'on le répande.

On nous permettra cependant de regretter le sous-titre de l'ouvrage et d'exprimer quelques réserves sur les conclusions développées dans le chapitre quatorzième. Malgré le grand intérêt des « Conversations de Malines », dont l'histoire constitue la pièce de résistance de ce volume, il ne faut pas oublier que les plus ardents de leurs promoteurs anglais appartenaient au milieu anglo-catholique et ne représentaient que partiellement l'opinion anglicane; à cet égard il est très significatif de constater le désir de Lord Halifax de voir Gore participer aux conversations et son irritation lorsque ce dernier refuse de partager ses vues (pp. 98-99; pp. 104-105). Le problème de l'union anglo-romaine se pose en des termes plus complexes et plus nuancés que ne le croyaient plusieurs à cette époque et que ne semble le croire l'auteur. La méthode pour le résoudre ne consiste pas simplement à opter pour l'apostolat individuel ou pour la réunion en corps (p. 216). Le P. Woodlock lui-même, malgré l'impression erronée d'Halifax (p. 155), faisait remarquer dans une lettre inédite que ces deux méthodes ne s'opposaient pas et ne constituaient pas de « dilemme pratique ». La question posée par le primat de Belgique mourant à Lord Halifax à propos de sa soumission à Rome (pp. 120-121) porterait à croire que le grand cardinal lui aussi avait des doutes à ce sujet. Ces remarques, que nous n'avons pas le loisir de développer, ne visent nullement à diminuer le mérite de l'auteur mais uniquement à susciter la réflexion chez ses lecteurs que nous souhaitons nombreux. Ces derniers trouveront dans le second volume un choix de documents, dont beaucoup étaient inédits, et dont aucun ne manque d'intérêt. J. Gonsette, S. I.

ARCHEOLOGIE

M. LAUNEY. — *Études thasiennes.* I. *Le sanctuaire et le culte d'Héraclès à Thasos.* Ecole française d'Athènes. Paris, de Boccard, 1944, 28 × 23 cm., 262 p. et 20 pl. Prix : 600 frs.

L. ROBERT. — *Le sanctuaire de Sinuri près de Mylasa. Première partie. Les inscriptions grecques.* Coll. Mémoires de l'Institut français d'archéologie de Stamboul, 7. Paris, de Boccard, 1945, 29 × 23 cm., 122 p. et 15 planches.

L'École française d'Athènes et l'Institut français de Stamboul ont développé dans les dernières dix années une activité remarquable dans la publication de travaux archéologiques, dont nous sommes heureux de relever ici l'une ou l'autre.

1. Tout d'abord deux contributions à l'histoire des religions anciennes. La première est due à M. Launey : Etudes thasiennes. Elle se rapporte au sanctuaire et au culte d'Héraklès à Thasos. Son ouvrage condense les résultats des fouilles conduites par l'Ecole française d'Athènes à Thasos, fouilles qui ont mis à jour l'Hérakleon, ou temple consacré à Héraklès, découverte assez fortuite, due au flair d'un contre-maître des fouilles, qui, déjà en 1923, avait attiré l'attention de ce côté. Reprises en 1932 et poursuivies jusqu'en 1936 par M. Launey, ces fouilles ont pu être poussées suffisamment à ce jour pour lui permettre de commencer à nous donner l'étude d'ensemble dont son ouvrage d'aujourd'hui est la première partie.

Nous n'entrerons pas dans le détail des découvertes et descriptions archéologiques. C'est surtout du point de vue de l'histoire de la religion grecque que l'ouvrage nous intéresse, et en particulier de l'histoire du dieu-héros Héraklès, car il paraît bien que le personnage fut révéré à Thasos, sous ces deux formalités. C'est d'ailleurs dans cette partie de son livre que M. Launey fait le plus preuve de sa vaste connaissance du milieu païen et du monde antique. Son information est impressionnante, et elle éclaire fort bien le site archéologique qu'elle doit expliquer ou du moins mieux faire comprendre.

L'auteur examine successivement le double culte rendu au dieu-héros, les rituels conservés, le service sacerdotal, les épithètes données au dieu, ses représentations figurées, y compris les monnaies, ses relations et rapprochements avec d'autres divinités, Dionysios en particulier, ses fonctions et son double rôle divin et humain, les divers lieux de culte qui nous en ont été conservés à Thasos même. Enfin, de nombreuses pages sont consacrées à l'origine toujours obscure du dieu et de son culte : Syrie ? Phénicie ? Crète ? Asie-Mineure ? dernière hypothèse qui paraît devoir l'emporter. C'est une somme complète de renseignements sur le dieu Héraklès que M. Launey a rassemblée. Assurément la lumière est encore loin d'être faite sur tous les points et la place reste grande aux hypothèses. Plus d'une de celles qu'a formulées M. Launey sera probablement l'objet de controverses ou sera formellement combattue. C'est le propre des œuvres de pionniers d'imagination constructive que de soulever la contradiction. Nous ne pouvons lui en faire grief. Si je me permets un regret en terminant, c'est celui d'avoir rencontré (p. 227) la phrase que M. Launey, faisant allusion à la construction d'une église chrétienne sur l'emplacement de l'Herakleon vraisemblablement détruit par les chrétiens, a écrite, quel que soit le sens qu'il lui prête : « Ainsi périt Héraklès thasien après deux mille ans d'existence, sous les coups d'un dieu nouveau ». Le parallélisme ainsi formulé ne pourra plaire à une âme sincèrement croyante.

2. La publication de M. Robert est parue sous l'égide et dans les *Mémoires* de l'Institut français d'archéologie de Stamboul. Cette fois nous sommes transportés en Asie-Mineure, et plus exactement en Carie.

Cet ouvrage aussi se rapporte à l'étude d'un sanctuaire et d'une divinité : le dieu carien Sinuri et son sanctuaire près de Mylasa. Alerté dès 1934 par M. Robert, l'Institut chargea M. Devambez d'entreprendre des fouilles l'année suivante. Très vite celles-ci donnèrent, pour un effort modéré, des résultats appréciables. Le sanctuaire du dieu Sinuri, mal connu jusqu'alors, fut mis à jour et identifié d'une manière certaine, grâce, en partie, aux inscriptions recueillies. Celles-ci se trouvèrent être relativement nombreuses, la plupart grecques, quelques-unes cariennes, certaines de bonne longueur, d'autres, il est vrai, très fragmentaires et qui ne révélèrent leur secret qu'après avoir été reconstituées par le rapprochement de divers fragments. Les renseignements qu'elles ont fournis sont cependant suffisants pour avoir pu permettre à M. Robert de baser sur elles son étude. Les résultats des fouilles seront publiés en deux volumes, dont celui de M. Robert est le premier en date. Il est consacré à l'examen et à l'interprétation des inscriptions grecques, tandis que les descriptions archéologiques et les textes cariens feront l'objet d'un second volume, qui paraîtra en collaboration, mais sous la direction de M. Devambez.

M. Robert est un spécialiste de l'épigraphie orientale. Son talent a été fré-

quemment mis à l'épreuve dans la reconstitution et l'interprétation des textes épigraphiques. L'état de certains de ceux qu'il a ici étudiés l'ont obligé à faire appel à un véritable art divinatoire, appuyé en dernière analyse cependant sur une connaissance exceptionnelle de la langue et du style épigraphiques, ainsi que de l'ambiance historique et culturelle dans lesquelles ces inscriptions ont pour ainsi dire baigné : institutions, droit, économie sociale, religion. En groupant les textes d'après leur teneur, M. Robert est parvenu à rassembler dans une certaine mesure les éléments caractéristiques du culte de Sinuri. Nous faisons ainsi connaissance, grâce à l'épigraphie avec la divinité elle-même, peu connue jusqu'ici; la dédicace d'un autel retrouvée parmi les ruines du tertre proche de Mylasa, où se sont faites les fouilles nous donne l'assurance que ces ruines sont bien celles de son sanctuaire; une autre nous livre les noms de seize de ses prêtres; d'autres encore, l'existence et les activités d'une syngeneia (que nous comparerions assez volontiers avec nos « Conseils de fabrique » des églises belges), chargée de l'administration des biens, de l'entretien du sanctuaire et des intérêts du dieu. Ainsi la syngeneia a fait construire un portique et veillé à sa bonne exécution, elle a chargé un des siens de défendre ses intérêts matériels ou moraux dans des procès; elle a félicité et remercié des bienfaiteurs, porté des mesures d'ordre disciplinaire ou cultuel, assuré la bonne gestion des terres, fermes, vergers, vignes, olivaies, etc., possédées par le dieu ou par le sanctuaire. Presque toutes les inscriptions appartiennent aux II^e^ et I^er^ siècles avant Jésus-Christ et nous retracent donc une image fidèle de la vie du sanctuaire à cette époque qui, sans doute, compta parmi les plus florissantes de son histoire. Quelques inscriptions cependant remontent plus haut encore, jusqu'au IV^e^ siècle avant Jésus-Christ, et nous font entrevoir à cette époque aussi une vitalité non négligeable, d'autant plus intéressante à étudier que les inscriptions cariennes se mêlent alors aux grecques. Elles nous introduisent donc cette fois dans un milieu qui n'avait pas encore été fortement pénétré par l'hellénisme, ce qui soulève de nouveaux problèmes.

A l'inverse, après le premier siècle avant Jésus-Christ, la documentation épigraphique se fait très rare. Cette défaillance coïncide avec celle que nous observons dans la ville même de Mylasa, à l'époque impériale, preuve sans doute d'un déclin religieux irrémédiable, qui trouvera son achèvement, comme à Thasos, à l'époque byzantine, dans la construction d'une église chrétienne sur les ruines du temple.

L'ouvrage de M. Robert se termine par une douzaine de pages d'Indices qui permettront aux épigraphistes, aux linguistes et aux historiens de mettre à profit sans grand effort la moisson de textes inédits que les fouilles du temple de Sinuri viennent de nous révéler. Ch. Martin, S. I.

G. Belvederi. — *Le tombe apostoliche nell'età paleocristiana.* Coll. « Amici delle catacombe », n. XII. Città del Vaticano, Società « Amici delle catacombe », 1948, 27 × 19 cm., VIII-272 p. Prix : 1000 lires.

L'auteur de ce travail recherche d'abord et interprète les témoignages sur les tombes apostoliques contenus dans les Vies de Pierre, de Corneille, de Silvestre et de Damase du *Liber Pontificalis*. Nous ne possédons plus la première recension de la partie la plus ancienne de cette collection composée vers 530, mais elle se trouve à la base, quoique fort modifiée, d'un document du VI^e^ siècle, le Bréviaire Félicien. Mgr Belvederi consacre la seconde moitié de son travail à la typographie sépulcrale, pour laquelle il ne peut naturellement se contenter de questionner les sources littéraires et liturgiques mais utilise également les monuments.

Voici les principales conclusions de ce spécialiste universellement apprécié des catacombes romaines : Les corps de Pierre († 64) et de Paul († 67) furent déposés d'abord non loin de l'endroit où les apôtres avaient souffert le martyre, au Vatican et à la Voie d'Ostie. Un certain temps après on éleva sur leur tombe une *memoria* ou basilique dont parle le prêtre Caius dans un texte célèbre du début du III^e^ siècle. Vers le milieu de ce même siècle, nous ne sa-

vons pour quel motif, les saints corps furent transportés au lieu-dit *ad catacumbas* (Saint-Sébastien sur la *Via Appia)*, où ils reposèrent, semble-t-il, dans la crypte de Lucine. Constantin éleva en cet endroit une basilique cimétériale consacrée aux Apôtres et destinée à conserver leurs précieuses reliques. Il fit aussi construire la basilique vaticane à l'endroit de la *Memoria* vue par Caius. La basilique de la Voie d'Ostie fut l'œuvre des empereurs Valentinien III, Théodose et Arcadius, voulant remplacer une église plus ancienne mais trop exiguë. Quand les saints corps de Pierre et de Paul furent-ils ramenés à l'endroit où ils avaient reposé primitivement ? Dans la première moitié du VI^e^ siècle, croit Mgr Belvederi. Mais sur ce point la lumière n'est pas faite. En 519 les corps des deux apôtres se trouvaient encore au *locus ad Catacumbas*, dans la basilique constantinienne des saints apôtres. E. de Moreau, S. I.

P. Deschamps. — *La défense du royaume de Jérusalem.* T. II : *Les châteaux des Croisés en Terre-Sainte. Etude historique, géographique et monumentale. Texte et album.* Paris, Geuthner, 1939, 29 × 23 cm., texte : XII-258 p., album : CXVI pl., 13 plans détachés. Prix : 1250 frs.

Nous avons signalé en son temps, au long et au large (*N.R.Th.*, 1937, 285), la monumentale publication de M. Deschamps sur les Châteaux des Croisés en Terre-Sainte. Elle donnait, en même temps qu'une histoire générale de l'organisation défensive du Royaume qu'ils venaient de conquérir, une description aussi fouillée que neuve du fameux Crac des Chevaliers, doublée d'une documentation photographique de premier ordre. L'importance du monument et son état de conservation réclamaient ce traitement de faveur. Ce n'était là toutefois que le premier volume d'un ouvrage qui doit en compter trois. Le deuxième dont nous donnons aujourd'hui la substance s'attache à la description des châteaux et points fortifiés de Judée et de Samarie, de Transjordanie, du Hauran, de la Galilée et du Liban méridional (principalement Kerak, grotte d'El Habis, Toron, Subeibe, Beaufort, Saïda avec ses deux châteaux, de Terre et Mer). Un troisième volume décrira les forteresses franques des deux Etats vassaux de Jérusalem les plus septentrionaux : le Comté de Tripoli et la Principauté d'Antioche.

Dans ce deuxième tome, comme dans le premier, l'étude est à la fois historique et archéologique, tout en se plaçant essentiellement au point de vue de la stratégie et de l'art militaires. La topographie, que la prospection aérienne a mise spécialement en relief, et la géographie nous dévoilent les idées directrices qui ont guidé les constructeurs francs dans le choix des emplacements, dans la disposition interne des ouvrages, dans la puissance défensive qu'ils leur ont donnée : l'histoire, retracée d'après les sources franques et musulmanes, nous décrit leurs vicissitudes au cours des deux siècles de l'occupation franque; enfin, l'archéologie a pu, grâce aux déblais exécutés par les troupes libanaises, aux photos aériennes prises par l'aviation militaire, et aussi, à l'examen sur place et aux mesurages très soignés, réalisés par la Mission française, réunir un faisceau impressionnant de données nouvelles et sûres qui permettent sur de nombreux points de compléter et parfois de réformer nos connaissances. L'auteur a ainsi fort nettement distingué dans certaines constructions importantes, comme celles de Kerak, de Subeibe, de Beaufort, ce qui est dû aux Francs et ce qui appartient aux constructeurs ou remanieurs musulmans. Sur ce point les idées courantes devront plus d'une fois être changées. Les déblaiements et les mesurages opérés, parfois dans des conditions incommodes, ont permis de refaire les plans de maintes constructions sur une base nette et définitive. Le volume contient un certain nombre de ces plans, dont plusieurs en couleur. Ils constituent, avec les photographies rassemblées dans l'Album, une documentation de très grande valeur, aussi remarquable par sa nouveauté que par son intérêt. La prospection aérienne photographique a aussi donné d'excellents résultats pour le repérage de sites fortifiés, à peine décelables du sol. La méthode autrefois amorcée par le P. Poidebard pour la reconstitution du Limes romain a une fois de plus fait ses preuves. M. Deschamps nous a enfin révélé des sites inconnus jusqu'à présent :

les grottes-forteresses d'El Habis, la Cave de Tiron, etc. Incontestablement la connaissance de l'architecture et de l'organisation militaires franques dans le Royaume de Jérusalem a largement profité des labeurs de la Mission française. L'œuvre de M. Deschamps et de ses collaborateurs devra être considérée comme le travail de base et de référence dans le domaine qu'elle considère. Les nomenclatures de châteaux et de points fortifiés, les multiples renseignements qu'elle donne sur chacun d'eux, historiques et archéologiques, en font un répertoire excellent qui dispensera de bien des recherches. De bonnes Tables en rendent aisée d'ailleurs la consultation. Tandis qu'il y a une quinzaine d'années M. Grousset faisait paraître ses trois volumes de l'*Histoire des croisades et du royaume franc de Jérusalem*, M. Deschamps en écrivait une autre, à sa manière, en faisant pour ainsi dire parler les pierres. Ces deux Histoires s'harmonisent et se complètent fort bien. Elles constitueront l'une et l'autre, chacune de son point de vue, ce que nous avons actuellement de mieux sur le sujet en langue française. Aussi n'avons-nous qu'un désir : celui de voir paraître au plus tôt le troisième volume que l'auteur nous a promis et qui doit clôturer son œuvre. Ch. Martin, S. I.

G. Millet. — *La dalmatique du Vatican.* Coll. Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes, Sciences religieuses, 60. Paris, Presses Univ. de France, 1945, IV-116 p. et 8 pl. Prix : 300 frs.

Etude aussi fouillée que compétente sur la dalmatique byzantine conservée dans le Trésor de Saint-Pierre à Rome. L'auteur n'en examine qu'un seul aspect, l'iconographie, et un seul des thèmes traités : l'Appel des Elus au dernier Jugement, ou si l'on veut encore, le dernier Jugement sans Enfer. Brodée sur la face antérieure, cette représentation constitue la scène principale de la dalmatique. Cette représentation n'est sans doute, pour le fond, que le commentaire figuré des chapitres XXIV et XXV de saint Matthieu, mais combien complété de symboles venus d'ailleurs : Apocalypse, Apocryphes, et traditions littéraires (Ephrem en particulier) ou iconographiques, puisées aux sources les plus diverses occidentales ou orientales, au choix desquelles a présidé tant la destination sacrificielle de la dalmatique que l'inspiration de l'artiste. En fait d'ailleurs l'étude déborde largement la seule considération de la dalmatique et des traits essentiels de la représentation. Chaque particularité est passée en revue. Et c'est là pour M. Millet l'occasion d'en appeler à une érudition que seul un immense labeur et une grande expérience peuvent expliquer. C'est à un véritable défilé de témoins les plus représentatifs du Cycle de la seconde Venue du Christ et du Jugement, tant dans la littérature que dans les diverses formes de l'iconographie chrétienne, de l'Orient comme de l'Occident, que M. Millet nous convie. Et cette enquête est menée avec une virtuosité et une finesse d'observation presque déroutantes. Nous avions l'intention de présenter au moins les lignes générales des conclusions de cette étude. Nous y avons renoncé; il nous eût fallu trop de pages pour pouvoir les exprimer avec leurs nuances. A qui voudra s'en instruire le recours au livre lui-même s'impose. Nous aurions aimé trouver dans l'ouvrage une photographie du chef-d'œuvre qu'il analyse. Elle nous aurait permis d'en obtenir une plus prompte intelligence. Mais sans doute, M. Millet se sera-t-il trouvé lui-même le tout premier à regretter cette omission que les circonstances dans lesquelles son ouvrage a paru expliquent sans peine. Ch. Martin, S. I.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*